



قَابِلًا لِّوَلَايَةِ رَحْمَةِ اللَّهِ

نور الحقیقت

(تصوف کی ایک قدیم اور نایاب کتاب)

تصنیف

حضرت شاہ سید اسماعیل قادری ملتانی المعروف بہ حضرت بادشاہ قادری قدس سرہ العزیز

ترتیب، تسہیل، حواشی

پروفیسر مولانا سید عطاء اللہ حسینی

فاضل جامعہ نظامیہ (حیدرآباد دکن) ایچ۔ ایم۔ بی (کلکتہ) ایم۔ اے (کراچی)
استاذ شعبہ معارف اسلامیہ - اسلامیہ کالج (کراچی) - صدر "المجلس القادری" (کراچی)

گر دیزی پبلشرز (کراچی)

جملہ حقوق محفوظ

کتاب	نور الحقیقت
تالیف	شیخ المشائخ حضرت شاہ اسماعیل قادری الملتانی
	المعروف بہ
ترتیب، تسہیل، حواشی	حضرت بادشاہ قادری قدس سرہ
	پروفیسر مولانا سید عطاء اللہ حسینی
	صدر المجلس القادری - کراچی
کتابت	ہدایت اللہ شاہین رقم
طباعت	مشہور پریس - کراچی
اشاعت	۲۸ رجمادی الثانیہ ۱۴۰۱ھ مطابق ۳ مئی ۱۹۸۱ء

حضرت مصنف قدس سرہ کے صاحبزادے اور خلیفہ
حضرت نکتہ نماشاہ قادری قدس سرہ کے
(۱۳۰) دیں عرس مبارک کے موقع پر

تعداد	ایک ہزار ایک سو
ناشر	گردیزی پبلشرز (کراچی)
قیمت	تیس روپے

گردیزی پبلشرز کراچی

۳۲۶/۱، اسلام گنج، سبیلہ ہاؤس، نشتر روڈ، کراچی ۷

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْقَا ذَرَّةٍ فِي
 الْمَوْزَنِ أَلَيْسَ بِضَاحِكٍ فِي زُجَاجَةٍ أَلَيْسَ بِضَاحِكٍ
 كَالْكَوْكَبِ ذُرِّيُّ يَظْهَرُ فِي سَهَابٍ مُبِينٍ فَبَرَكَاتُ رَبِّكَ لَا
 شَرِيكَ لَهُ وَلَا غَرِيْبُهُ يَكَاذِبُهَا يُفْسِدُ وَلَوْ لَمْ
 تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ
 مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ
 وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

(النور ٣٢ : ٣٥)

اللہ (ہی) آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق ہے، اس میں چراغ ہے۔ چراغ ایک فانوس میں ہے۔ فانوس گویا موتی کی طرح چمکتا ہوا تار ہے۔ چراغ روشن کیا جاتا ہے ایک نہایت ہی برکتوں والے درخت زیتون سے، جو نہ شرقی ہے نہ غربی۔ جس کا تیل آپ ہی آپ بھڑکا پڑتا ہے چلے آگ اسے نہ بھی چھوئے۔ (بس) نور ہی نور ہے۔ اللہ اپنے نور کی طرف جس کی چاہتا ہے رہبری کرتا ہے اور اللہ لوگوں کے لئے (یہ) مثالیں بیان کرتا ہے اور اللہ ہر چیز کا خوب جاننے والا ہے۔

(النور ۳۴ : ۳۵)

در کون و مکان نیست عیاں جز یک نور
ظاہر شدہ آں نور با انواع ظہور
حق نور و تنوع ظہور شِ عالم
توحید ہمین است، دگر وہم و غرور*
(جاثمہ)

* کون و مکان میں اس ایک نور کے علاوہ کچھ نہیں۔ ظہور کی تمام اقسام سے وہی نور ظاہر ہے۔ حق نور ہے اور اس کے ظہور کا تنوع، عالم ہے۔ توحید تو بس یہی ہے، باقی سب وہم ہے، دھوکہ ہے۔

حسراغ فیضلال ہرگز غمزد
نذر حقیت

زبدۃ العارفین قدوة الواصلین محدث فیض و کرم مخزن اسرار و معانی
والہدی و مرشدی حضرت شاہ سید پیر حسین قادری الملتانی (ثانی)
المعروف بہ

شیخ المشارح حضرت صاحبان بادشاہ قادری الملتانی قدس سرہ
کی روح پُرفتنوح کے حضور
ایک حقیر نذرانہ، جو آنجناب ہی کے فیض عالی کا ایک اثر ہے
لیکن اس کا ظہور میری کم مائیگی کے مطابق ہوا ہے۔

اگر سیاہ دلم، داغ لالہ زار تو ام
وگر کشادہ حسینم، گل بہار تو ام

خاکپائے سانگلان

سید عطاء اللہ حسین کاں اللہ
(مرتب)

مرشدیہ - بعد عصر

۲۴ جمادی الاولیٰ ۱۳۸۱ھ

مطابق ۳۱ مارچ ۱۹۶۰ء

عرضِ ناشر

سلسلہ عالیہ قادریہ ملتانیہ کے ایک روحانی پیشوا اور دکن کے ایک مایہ ناز صوفی بزرگ حضرت بادشاہ قادریؒ گزرے ہیں۔ آپ کا اسم گرامی حضرت شاہ سید اسماعیل قادری ملتانیؒ تھا۔ آپ نے آج سے کوئی دو سو برس قبل تصوف کے ایک اہم موضوع ”تنزلاتِ ستہ“ پر ایک گرانقدر رسالہ ”نور الحقیقت“ کے نام سے قلمبند فرمایا۔ جو اگرچہ نہایت مختصر ہے لیکن اپنے مضمون کے اعتبار سے بے مثال ہے۔ یہ رسالہ پروفیسر مولانا سید عطاء اللہ حسینی صدر المجلس القادری کے خاندانی تبرکات میں شامل تھا لیکن امتدادِ زمانہ کے باعث زبانی و بیانی اور لب و لہجہ کے فرق کی وجہ سے اس کی افادیت ختم ہو کر رہ گئی تھی۔ مولانا سید عطاء اللہ حسینی اسی سلسلہ اور خاندان کے علما و مشائخ میں سے ہیں اور کراچی میں اپنے والد بزرگوار حضرت صاحبان بادشاہ قادری رحمۃ اللہ علیہ کے خلیفہ اور چاہادہ فیض ہیں۔ علوم ظاہری و باطنی میدان کی نظر بڑی گہری ہے۔ اس نایاب رسالہ کو پروفیسر صاحب نے عربی (ADIT) کیا، اس پر حواشی لکھے اور اس خوبی کے ساتھ کہ متن کی اصلیت اور اس کے حسن کو عملی حالہ باقی رکھا۔ متن، تہسیل اور حواشی تینوں اجزاء ایک دوسرے سے بالکل علمیہ ہیں۔ اسلاف کے کارناموں کا احیاء اور ان کے نام کو زندہ و باقی رکھنا، اگر قابلِ قدر کام ہے تو پھر بلاشبہ مولانا حسینی نے یہ ایک قابلِ قدر فریضہ انجام دیا ہے۔ خاندانی تبرک ہونے کی بنا پر ان کو اس کتاب سے بڑی روحانی اور جذباتی وابستگی بھی ہے۔ یہ جذبہ میں نے ان میں بھرپور طریقہ سے محسوس کیا ہے کہ وہ اسلاف کے ایک ایک نقش کو زندہ و پابندہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ ان کے اسی مقدس جذبہ کے احترام میں، اپنی سعادت سمجھتے ہوئے میں نے بھی ایک ناشر کی حیثیت سے پوری کوشش کی ہے کہ کتاب کو بہت ہی اچھے اور اعلیٰ معیار کے مطابق شائع کروں۔ طباعت، کاغذ اور جلد سازی ہر چیز پر میں نے خصوصی توجہ دی ہے۔ اور یہی جذبہ میرے دوست ہدایت اللہ شاہین رقم کا بھی رہا چنانچہ انہوں نے بھی بڑے خلصانہ طریقے سے اس کی بلند معیاری میں میرے ساتھ تعاون کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی مساعی کو شکور فرمائے اور اپنی بارگاہ اور حلقہ قرار میں میں شرفِ قبولیت عطا کرے۔ آمین

نیازمند
سید عبدالغفار گردیزی
گردیزی پبلشرز (کراچی)

یکم مئی ۱۹۸۱ء

فہرست مضامین

۹۴	حقیقت و معرفت	۷	نذر عقیدت
۹۵	سید ابوالحسن ثانی در رنگی	۸	عرض ناشر
۹۵	تمیزات ستہ	۹	فہرست مضامین
۹۶	احدیت	۱۷	فہرست نقشہ جات و دوائر
۹۶	وجود کے دو معنی	۱۸	حضرت مصنف قدس سرہ کا شجرہ طریقت
۹۸	موجودات ثلاثہ	۲۰	حضرت مصنف قدس سرہ کا فیضانِ خلافت
۹۹	علل وجود	۲۱	حضرت مولانا پیر کرم شاہ صاحب الانزہری کی رائے
۱۰۰	صورت	۲۲	ایک اہم خط
//	مراتب ارادہ	۲۳	حرف آغاز
۱۰۱	عشق	۳۷	متن
۱۰۷	ظہور و بطون	۵۹	تہہیل
//	عالم	۶۲	مرتبہ اولیٰ : احدیت
//	ولی اور نبی کا فرق	۶۴	مرتبہ ثانیہ : وحدت
۱۰۸	حضور سے علم غیب کی نفی و اثبات	۶۸	مرتبہ ثالثہ : واحدیت
//	احساس و ادراک	۷۳	مرتبہ رابعہ : ارواح
۱۰۹	عرفان ذات محال ہے	۷۷	مرتبہ خامسہ : امثال
۱۱۰	تعیین اور اس کی اقسام	۸۱	مرتبہ سادسہ : اجسام
۱۱۱	ازل اور ابد	۸۵	مرتبہ سابعہ : انسان
۱۱۲	غیب ہدایت	۹۰	حواشی
//	غیب الغیوب	۹۱	حمد اور مراتب حمد
//	البطن کل باطن	۹۲	شریعت و طریقت
//	ہدیت مطلقہ	۹۳	اقسام احکام شریعت

۱۱۷	مراتب غیب	۱۱۲	لا تعین
"	مراتب کونیه	"	عین الکا فور
"	جامع المراتب	۱۱۳	ذات سازج
۱۱۸	نقشہ مراتب وجود	"	منقطع الاشارات
"	حضرت کے معنی	"	منقطع الوجدان
۱۱۹	عینیت و غیریت کی بحث	"	احدیت مطلقہ
"	عینیت پر چار اعتراضات	"	مجهول النعت
۱۲۰	عینیت و غیریت کے معنی اول	"	عنفا
۱۲۱	معنی ثانی	"	نقطہ
۱۲۲	معنی ثالث	۱۱۴	گنج مخفی
۱۲۳	ذات حق اور ذات خلقی کا فرق	"	ازل الازال
۱۲۴	من وجہ عینیت	"	الغیب المسکوت عنہ
"	من وجہ غیریت	"	ذات بحت
"	احکام باعتبار تعین و باعتبار حقیقت	"	ذات بلا اعتبار
۱۲۵	عبودیت اور ربوبیت دونوں کا مقام	"	مرتبہ الہویت
"	لیک قاعدہ کلیہ	"	احدیت کے مزید اسمائے مترادفہ
۱۲۶	فرق مراتب	۱۱۵	وحدت
"	مراتب وجود	"	شئون ذاتیہ
"	حضرت الہیت یا احدیت	"	حدیث کنت کمنزاً مخفیاً
۱۲۷	فروض معرفت و استغراق	۱۱۶	بحالی
"	کلام حضرت محقق	"	عارف کی توفیق
۱۲۸	اعتبار بقایا حقیقت	"	مشاہدین کی تین اقسام :
۱۲۹	اعتبار کے دوسرے معنی	"	ذوالعین
۱۳۰	اعتبار کے بارے میں شاہ ولی اللہ کی رائے	"	ذوالعقل
۱۳۱	شیخ اکبر کے بارے میں ایک غلط فہمی کا ازالہ	"	ذوالعقل والعین
۱۳۲		۱۱۷	سلسلہ ملقانیہ میں مشاہدات کی اقسام

۱۴۴	لاہوت	۱۴۲	اعتبارات ذات :
۱۴۵	نقشہ جہات وحدت	۱۴۳	وجود
۱۴۶	جہت سقوط اعتبارات	"	علم
"	جہت ثبوت اعتبارات	"	نور
"	تجلی اول	"	شہود
"	تنزل اول	۱۴۴	وحدت حقیقی
"	حقیقۃ الحقائق	"	مرتبہ الجمع والوجود
"	اد ادنیٰ	"	مرتبہ جامعہ
۱۴۷	دائرہ قاب قوسین	"	احدیۃ جامعہ
"	الف	۱۴۵	احدیۃ جمع
"	قابلیت اولیٰ	"	مقام جمع
۱۴۸	مرتبہ ولایت مطلقہ	"	حقیقۃ الحقائق
"	حجاب عظمت	"	برزخ البرازخ
"	محبت حقیقیہ	"	برزخ کبریٰ
"	درجہ مطلق	"	حقیقت محمدیہ
"	تعیین اول	"	نوریت و بشریت
"	رفیع الدرجات	۱۴۷	ذات محمدیہ اور حقیقت محمدیہ کافرق
"	وحدت کے مزید اسمائے مترادفہ	۱۴۸	زیارت رسالت کے لیے ایک آزمودہ وظیفہ
"	مقام محمدی	۱۴۹	عقل اول ، تلم اعلیٰ
"	حبیب کے معنی	"	روح محمدی ، روح اعظم
۱۵۱	واحدیت	"	تجلی کے معنی
"	ظہور و بطون	"	عوالم :
"	تعیین ذاتی	۱۵۰	ناسوت
"	تعیین باعتبار اسماء وصفات	"	ملکوت
"	اسماء وصفات کی وضاحت	"	جبروت
۱۵۳	شان	"	

۱۶۴	اصیت میں ذات کا بڑا کمال	۱۵۳	اسمائے حسنی
"	کمال ذاتی	"	احصائے اسماء صمد
۱۶۵	کمال اسمائی	"	صفات حقیقیہ مخضہ
"	اعیان ثابۃ	"	صفات حقیقیہ اضافیہ
۱۶۶	شے کی دو حالتیں:	۱۵۴	صفات اضافیہ مخضہ
۱۶۷	موجود فی العلم	"	امہات الصفات
"	موجود فی الخارج	۱۵۵	نقشہ امہات الصفات
"	فیض اقدس	"	صفات بسیطہ
"	فیض مقدس	"	صفات مرکبہ
"	جعل بسیط	"	صفت انضامی
"	جعل مرکب	"	صفت اختراعی
۱۶۸	اعتبارات وجود کی تحمل صورتیں	۱۵۶	اسماء جلالی
"	حق اور حقیقت	"	اسماء جمالی
۱۶۹	تخلیق	"	جلال و جمال کی وضاحت
۱۷۰	حق اور اعیان آئینہ یک دگر	"	صفت ریجابی
"	تمثل و تحول	۱۵۷	صفت سببی
۱۷۱	تجلی ساق	"	اسمائے الہی کلی و جزئی
"	تجلی ضحک	"	اسمائے کوئی
"	رویت باری تعالیٰ	"	ربوبیت کے معنی
۱۷۳	تنزیہ و تشبیہ	۱۵۸	دائرۂ اسباب و مربوبات
"	افغریہ کا عقیدہ	"	فہرست اسمائے الہی کلی و اسمائے کوئی
"	مجمعیہ کا عقیدہ	۱۶۱	مؤکل، حروف کی ادواج
۱۷۴	حصول معرفت بلحاظ عینیت و غیریت	۱۶۲	صفات کی عینیت و غیریت
۱۷۵	عینیت و غیریت کے شاغل	۱۶۳	ذات و صفات کا فرق
"	اللہ، اسم ذات کا اطلاق	"	اسم ذات کی لفظی و منطوقی تحقیق

۱۹۴	مشاہدین وجود کے تین درجے	۱۷۵	تجلیات کے بارے میں کفار کی انہض
۱۹۵	الوہیت	۱۷۶	رب الارباب، شان الوہیت، تجلی اعظم
"	تین ثنائی	"	علین الاعیان، شان عبدیت، مرئوب اعظم
"	تجلی ثنائی	"	انسان کامل بالذات
"	منشأ الکلمات	"	انسان کامل بالعرض
۱۹۶	قبلہ ترجہات	۱۷۷	حقیقت انسانی
"	عالم معانی	"	تسویہ بدن
"	حضرت ارسام	"	نفع روح
"	علم ازلی	۱۷۸	حق تعالیٰ کی دو مخصوص صفات
"	علم تفصیل	"	عبدودب
"	مرتبہ انعام	۱۷۹	علم الاسما
"	قاب قوسین	۱۸۰	خلاصہ کلام
۱۹۷	مرتبہ الباء	۱۸۱	وعدت کا حقیقت اور کثرت کی اعتباریت
"	مفتی العابدین	۱۸۲/۱۸۳	مسائل کا اختلاف
"	منشاء السودی	۱۸۴	قوس ظاہر الوجود کے اسمائے مترادفہ
"	منشاء الکثرت	۱۸۵	قوس ظاہر العلم کے اسمائے مترادفہ
"	واحدیت	۱۸۶	حقائق موجودات کے مختلف نام
"	مرتبہ اللہ	"	عین کی قابلیت و اقتضائے
"	لوح محفوظ	۱۸۷	شاکلہ مجعول نہیں
۱۹۸	حضرت الاسما والصفات	۱۸۸	قدت کی حد
"	احدیت الکثرت	"	تخلیق خلاف حکمت نہیں
"	معدن الکثرت	"	نور و ظل
"	قابلیت کثرت	۱۸۹	صورت علیہ وجود حق کے آئینے
"	حضرت الجمع والوجود	"	خصوصیات آئینہ
"	لکھ الحیاة	۱۹۰	عکس و شخص

۲۰۹	انزالہی کے تین مراتب :	۱۹۸	وجود اضافی
»	۱۔ حقیقت الامر	»	نفس دہانی
۲۱۰	۲۔ اثر الامر	»	منتہی العالمین
»	۳۔ صورت الامر علی البدل علیہ وسلم	۱۹۹	اعتبارات وجود :
۲۱۱	عالم غیر مرئی	»	بشرط شے
۲۱۲	عالم غیر محسوس	»	بشرط شے
»	کر دہیاں و روحانیاں	»	لابشرط شے
»	ہمہمین	۲۰۰	نقشہ اعتبارات وجود
»	عمار - لامکان	۲۰۱	مراتب وجود ربی میں ذکر زمانی
۲۱۲	شیخ حبیبی کی وضاحت	»	مراتب وجود میں امتیاز کی ضرورت :
۲۱۳	عقل کل، عقل اول، قلم اعلیٰ	»	۱۔ عقلاً و استدلالاً
»	نفس کل، روح محفوظ	۲۰۲	۲۔ علماً و شہوداً
۲۱۴	الواح :	۲۰۳	مہر کی مثال
»	روح قضاء، روح قد	»	شیخ ابراہیم خٹاری کا بیان
»	روح نفس جزئیہ سماویہ	۲۰۵	قہرست اسماء مراتب الہیہ
»	روح ہیولی	۲۰۶	ارواح
»	قضاے معلق	»	اشیاء کی لغوی تحقیق
»	قضاے مبرم	۲۰۸	امر کی کیفیت
۲۱۵	ملائکہ مقربین	»	عالم ملکوت
»	بحر مسجور	»	عالم امر
»	روح انسانی	»	امر و خلق کا فرق
»	روح القدس	»	خلق کے دو معنی :
۲۱۶	روح حیوانی	»	احداث مطلق
۲۱۷	روح اور جسم کا تعلق	»	احداث مقید
۲۱۸	روح حیوانی فلاسفی کی نظر میں	۲۰۹	خلق کے بارے میں تین کتاب تک

۲۳۱	وجود مکتب	۲۱۹	قوت ملکی
۲۳۲	روایۃ صادقہ	"	قوت شیطانی
"	نفس ناطقہ	"	سلسلہ قادریہ ملتانیہ میں ممکن کی اصطلاح
"	کشف	۲۲۰	تشکل پر ارواح کی قدرت
"	کشف صوری اور اس کے پانچ ذرائع	"	تناسخ، غلط نظریہ ہے۔
۲۳۴	مکاشفات کے مدارج	"	ارواح کو متوجہ کرنے کا طریقہ
"	کشف معنوی	۲۳۱	نیز اور موت کے لیے سلسلہ ملتانیہ کی اصطلاحیں
"	نور قدس	"	قطب زماں شاہ ملتانیؒ
۲۳۵	فتح فی النفس	"	(بانی سلسلہ عالیہ قادریہ ملتانیہ)
"	فتح فی الروح	۲۳۳	ارواح کے ٹھکانے :
"	الہام	"	علیّین
"	مشاہدہ قلبی	"	مجتہدین
"	شہود دروچی	"	انانیت غلطی، انانیت کبریٰ
"	رؤیا (خواب)	"	اشغال
"	رؤیا کی اقسام :	"	عالم اشغال
"	۱۔ غیر ملتبس	"	عالم ہرزخ
۲۳۶	۲۔ ملتبس	"	تصور شیخ کی بنیاد
۲۳۸	۳۔ اخذات احلام	۲۳۴	صحت شیخ کے بارے میں ایک غلط فہمی
۲۳۷	مدبر کے اوصاف	"	تصور شیخ مقصود بالذات نہیں
۲۳۹	نقشہ عالم مثال میں صورتوں کی آمد	۲۲۵	عالم خیال
"	عالم ہرزخ : حابلقا، جابلسا	"	عالم دل
"	عالم شہادت	۲۲۶	مراتب کونیہ کی خصوصیات
"	ارواح اور اجسام درجہ کمال تک	"	سوا اس خمسہ ظاہری و باطنی
۲۴۰	طبیعت	۲۲۷	احساس و ادراک کا عمل
"	ہیولائے کلی	۲۳۰	نقشہ دہ قوی

۲۴۴	ابلیس	۲۴۰	جوہر مہیا
"	امانت اور اس کا تقاضا	"	شکل
۲۴۶	ابلیس کے سات مظاہر :	"	ہیولی
"	۱۔ دنیا و مافیہا	۲۴۱	جسم
"	۲۔ طبیعت، شہوت، لذت	"	شکل کل
"	۳۔ عجب	"	ہیولائے کل
۲۴۷	۴۔ بریا	"	جسم کل
"	۵۔ علم کا خناس	"	عرش
۲۴۸	۶۔ عادات اور طلب راحت	"	کشیب
"	۷۔ معارف الہیہ میں التباس	"	عرش مجید، عرش عظیم
۲۴۹	شیطان کے کمر سے بچنے کا طریقہ	"	عالم قدس
"	مقام محمدی صلی اللہ علیہ وسلم	۲۴۲	رحمت : رحمانیت، رحیمیت
"	اتباع ظاہری و اتباع باطنی	"	رحمت وجودی
۲۵۰	ولایت عامہ، ولایت خاصہ	"	کرسی
"	اولیائے ظاہرین	"	وسعت کے دو معنی :
۲۵۱	اولیائے مستورین	"	وسعت علمی و حکمی
"	رجال الغیب	"	وسعت وجودی و عینی
"	مستورئ الرحمن	"	قدیمین
۲۵۲	اقطاب	"	تعلین
"	غوث	۲۴۳	انسان کے معنی
"	امامین	"	انسان ہکی
"	اوتاد	"	انسان جنئی
۲۵۳	ابدال	"	فاحمۃ الکتاب
۲۵۴	نئے نامہ بجائی	"	سبع مثانی

فہرست نقشہ جات و دوائر

۴۳	قوس مراتب علمی	۱
۶۷	” ” ”	۲
۱۱۸	نقشہ مراتب وجود یا تنزلات ستہ	۳
۱۲۶	نقشہ مراتب وجود بالاختصار	۴
۱۴۵	نقشہ جہات وحدت	۵
۱۴۷	دائرہ قاب قوسین	۶
۱۵۵	نقشہ امہات الصفات	۷
۱۵۸	دائرہ ارباب و مربوبات	۸
۱۸۰	فہرست اسمائے الہی کلی	۹
۱۸۱	دائرہ مراتب وجود	۱۰
۱۸۱	دوائر تنزلات	۱۱
۱۸۳	دائرہ تعین ثانی	۱۲
۱۸۴/۱۸۶	قوس ظاہر الوجود اور قوس ظاہر العلم	۱۳
۲۰۰	(دوائر) وحدت حقیقی اور کثرت اعتباری کے اختلافی مساکن	۱۴
۲۳۰	نقشہ اعتبارات وجود	۱۵
۲۳۹	نقشہ دلوق دہ قوی	۱۶
	عالم مثال میں صورتوں کی آمد	۱۷

حضرت مصنف قدس سرہ کا شجرہ طریقت

- ۱ - سرور کائنات فخر موجودات سید المرسلین خاتم النبیین سیدنا ابوالقاسم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
- ۲ - سیدنا حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ تعالیٰ وجہہ
- ۳ - سیدنا حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ
- ۴ - سیدنا حضرت امام زین العابدین رضی اللہ تعالیٰ عنہ
- ۵ - سیدنا حضرت امام محمد باقر رضی اللہ تعالیٰ عنہ
- ۶ - سیدنا حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ
- ۷ - سیدنا حضرت امام موسیٰ کاظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ
- ۸ - سیدنا حضرت امام علی رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ
- ۹ - سیدنا حضرت ابوالمحفوظ خواجہ معروف کرخی قدس سرہ
- ۱۰ - سیدنا حضرت ابوالحسن سرریؒ بن مغلس سقطی قدس سرہ
- ۱۱ - سیدنا حضرت ابوالقاسم جنید بغدادی قدس سرہ
- ۱۲ - سیدنا حضرت ابوبکر محمد شبلی قدس سرہ
- ۱۳ - سیدنا حضرت ابوالحسن عبدالعزیز بن حادث تمیمی قدس سرہ
- ۱۴ - سیدنا حضرت ابوالفضل عبدالواحد بن عبدالعزیز تمیمی قدس سرہ
- ۱۵ - سیدنا حضرت ابوالفرح یوسف طوسی قدس سرہ
- ۱۶ - سیدنا حضرت ابوالحسن علی قرشی ہنکاری قدس سرہ
- ۱۷ - سیدنا حضرت ابوسعید مبارک بن علی مخزومی قدس سرہ
- ۱۸ - سیدنا حضرت غوث الاعظم ابو محمد سید عبدالقادر جیلانی قدس سرہ (بانی سلسلہ عالیہ قادریہ)
- ۱۹ - سیدنا حضرت سید عبدالرزاق قادسی قدس سرہ

✽ سرری : بفتح الیاء وبکسر الراء ، بمعنی سردار (سرری یا سرری غلط تلفظ ہے)

- ۲۰ - سیدنا حضرت سید ابوصالح نصر قادری قدس سرہ
 ۲۱ - سیدنا حضرت سید ابونصر محی الدین قادری قدس سرہ
 ۲۲ - سیدنا حضرت سید صنو احمد قادری قدس سرہ
 ۲۳ - سیدنا حضرت سید حسن بغدادی قادری قدس سرہ
 ۲۴ - سیدنا حضرت سید محمد بغدادی قادری قدس سرہ
 ۲۵ - سیدنا حضرت سید علی قادری قدس سرہ
 ۲۶ - سیدنا حضرت سید موسیٰ قادری قدس سرہ
 ۲۷ - سیدنا حضرت سید حسن قادری قدس سرہ
 ۲۸ - سیدنا حضرت سید احمد حبیلی مغربی قادری قدس سرہ
 ۲۹ - سیدنا حضرت بہار الدین انصاری قادری قدس سرہ
 ۳۰ - سیدنا حضرت ابو الفتح مخدوم محمد ملتانی بدوی قادری قدس سرہ (مافی السلسلہ عالیہ قادریہ ملتانیہ)
 ۳۱ - سیدنا حضرت ابراہیم مخدوم حبی قادری ملتانی قدس سرہ
 ۳۲ - سیدنا حضرت شاہ حسین قادری ملتانی قدس سرہ
 ۳۳ - سیدنا حضرت شاہ محمد اکبر قادری ملتانی قدس سرہ
 ۳۴ - سیدنا حضرت شاہ مرتضیٰ اکبر قادری ملتانی قدس سرہ
 ۳۵ - سیدنا حضرت شاہ ولی محمد قادری ملتانی قدس سرہ
 ۳۶ - سیدنا حضرت شاہ سید عبدالرزاق قادری ملتانی قدس سرہ
 ۳۷ - سیدنا حضرت شاہ سید اسماعیل قادری ملتانی المعروف بہ حضرت پیر بادشاہ قادری بدوی گوشہ نشین قدس سرہ
 ۳۸ - سیدنا حضرت شاہ سید احمد قادری ملتانی قدس سرہ
 ۳۹ - سیدنا حضرت شاہ سید اسماعیل قادری ملتانی المعروف بہ حضرت بادشاہ قادری قدس سرہ (مصنف نور الحقیقت)

صنو : بفتح الصاد و مکون النون ، بمعنی ہمہ وقتی ملازم ، ہر وقت خدمت میں حاضر رہنے والا خادم ۔

حضرت مصنف قدس سرہ کا فیضان خلافت

سیدنا حضرت شاہ سید اسماعیل قادری ملتانی
المعروف بہ حضرت بادشاہ قادری قدس سرہ
(مصنف نور الحقیقت)

سیدنا حضرت شاہ سید احمد قادری ملتانی
المعروف بہ حضرت نکتہ نما شاہ قادری قدس سرہ

سیدنا حضرت شاہ سید میر حسین قادری ملتانی (اول) قدس سرہ

سیدنا حضرت شاہ سید عبد الرحیم حسینی قادری ملتانی (اول) قدس سرہ

سیدنا حضرت شاہ سید حبیب الرحمن قادری ملتانی قدس سرہ
سیدنا حضرت شاہ سید احمد عارف حسینی قادری ملتانی قدس سرہ
حضرت شاہ سید محمد حسینی قادری ملتانی قدس سرہ (بابی ہدایہ کالج - وردنگلی)

سیدنا حضرت شاہ سید میر حسین قادری ملتانی (ثانی)
المعروف بہ شیخ المشائخ حضرت صاحبان بادشاہ قادری قدس سرہ

حضرت شاہ جمید الدین قادری ملتانی ر۲
حضرت شاہ افضل علی قادری ملتانی ر۲
حضرت شاہ غز الدین قادری ملتانی ر۲
حضرت شاہ سید محمد حسینی قادری ملتانی ر۲
حضرت شاہ محمد اسماعیل قادری ملتانی مدظلہ

سیدنا ابو الفضل حضرت شاہ سید اسماعیل حسینی قادری ملتانی قدس سرہ
حضرت شاہ سید عبد الوہاب حسینی قادری ملتانی مدظلہ
حضرت شاہ سید عبد الرحیم حسینی (ثانی) قادری ملتانی مدظلہ
احقر الانام سید قطار السید حسینی قادری ملتانی لان الشیخ (مرتب نور الحقیقت)
مولوی شاہ غلام جیلانی القند قادری ملتانی طال عمرہ

مولوی شاہ محمد عیسیٰ الدین قادری ملتانی ر۱
مولوی شاہ ولایت حسین قادری ملتانی ر۱
حضرت شاہ سید مہر الدین قادری ملتانی مدظلہ
مولوی شاہ صلاح الدین قادری ملتانی ر۱
عزیز القدر شاہ سید محمد القند حسینی قادری ملتانی طال عمرہ

مولوی شاہ عبد القند قریشی انہری قادری ملتانی طال عمرہ
مولوی شاہ حافظ عبد اللہ قادری ملتانی طال عمرہ

”نور الحقیقت“

مفسر قرآن حضرت مولانا پیر محمد کرم شاہ صاحب لازہری
پرنسپل دارالعلوم محمدیہ غوثیہ و چیف ایڈیٹر ”ضیائے حرم“
کی نظر میں

سلسلہ عالیہ قادریہ ملتانیہ کے ایک بزرگ جن کا اسم گرامی حضرت شاہ
سید اسماعیل قادری ملتانی ہے اور جو حضرت بادشاہ قادری رحمۃ اللہ علیہ کے لقب
سے اہل سلسلہ میں پہچانے جاتے ہیں — آپ نے ایک رسالہ تالیف فرمایا اور
اسے ”نور الحقیقت“ سے موسوم کیا۔ یہ رسالہ حجم میں بہت مختصر ہے لیکن یہ ایک ایسا
گنج گرانمایہ ہے جس کا ایک ایک موتی ہر دو ماہ سے تابندہ تر ہے۔ چند صفحات میں
علوم و معارف کے سمندر سمود بیٹے گئے ہیں، جن کی وسعت اور گہرائی کا اندازہ
فقط وہ ادلو العزم ہستیاں لگا سکتی ہیں جن کی عمر میں بحر معرفت کی غواصی میں گزری ہیں۔
پروفیسر مولانا سید عطاء اللہ حسینی (اسلامیہ کالج - کراچی) جنہیں اللہ تعالیٰ نے
روشن دماغ اور بینا دل ارزانی فرمایا ہے، انہوں نے ان اسرار و معارف کی
تشریح و توضیح اس طرح فرمادی ہے کہ ایک مبتدی بھی اپنی ذہنی اور قلبی صلاحیتوں
کے مطابق مستفید ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ پروفیسر صاحب کو ذوق و شوق کی دولت سے
مالا مال فرمائے اور ان کی اس کاوش کو اپنی جناب میں شرف قبولیت سے نوازے۔ آمین
ثم آمین بجاہ طہ و یسین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

محمد کرم شاہ

سجادہ نشین، آستانہ عالیہ امیر
بھیرہ شریف - سرگودھا

۱۶ جمادی الاولیٰ ۱۴۰۷ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سید محمد علی العظیم و صلی علی رسولہ الکریم اما بعد از عید سعید خدیجی
 نجات نفی اسوۃ العارفين و زبده الکاملین سید صاحب قادری مدظلہ
 العالی سلام فرماں گذار شمس ہے کہ بہ سالہ آب کی خدمت مبارکین و انہ
 کیا گیا ہے کہ رسالہ کو بغور تمام ملاحظہ فرما کر امر حق کو پسند کرنا
 اور جمیع مفیدین اپنی کو بھی نصیحت فرماؤں مصلحت

نور الحقیقت کے سابق ناشر محمد عبداللہ حنفی قادری کا خط جو انہوں نے
 حضرت شاہ سید پیر حسینی قادری المصطفیٰ قدس سرہ (متوفی ۱۳۰۵ھ)
 کو نور الحقیقت کا ایک مطبوعہ نسخہ بھیج کر لکھا تھا۔

حرف آغاز

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبی بعده وعلى آله واصحابه اجمعین

تصوف کے تعلق سے ایک غرضہ دراز سے امت مسلمہ دو گروہوں میں بٹی ہوئی ہے۔ ایک گروہ اس کے حامیوں کا ہے جو اس کو اسلام اور دین کی روح بتاتا ہے اور دوسرا گروہ اس کے مخالفوں کا ہے جو اس کو بدعت اور غلطی اثر قرار دیتا ہے۔ ایسی صورت میں جب بھی کوئی شخص اس کے متعلق معلوم کرنا چاہتا ہے، اس کو چند ناگزیر سوالوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ سب سے پہلا سوال یہ سامنے آتا ہے کہ اس لفظ کا ماخذ کیا ہے؟ یہ ”صوف“ سے ماخوذ ہے یا ”صفا“ سے؟ ”صفو“ سے لیا گیا ہے یا ”صفہ“ سے؟ دوسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ اس کی حقیقت کیا ہے؟ اس سے کون سا علم اور کون سا فن مراد ہے؟ تیسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ دین میں اس کا مقام اور مرتبہ کیا ہے؟ اس کی ضرورت اور اہمیت کتنی ہے؟ چوتھا سوال یہ ہے کہ آیا اس کا وجود عہد رسالت اور خیر القرون میں تھا یا نہیں تھا؟ اگر تھا تو اس کی شکل و صورت کیا تھی؟ اس عہد مبارک میں اس کا نام کیا تھا؟ صحابہ کرامؓ میں کون کون حضرات اس کے حاملین تھے؟ آج کا مروج تصوف من و عن قرون اولیٰ ہی کا تصوف ہے یا اس میں کوئی تبدیلی ہوئی ہے؟ اگر تبدیلی ہوئی ہے تو وہ کیا تبدیلی ہے؟ پھر اس تبدیلی ہوئی شکل کی دین میں کیا حیثیت ہے؟

ان تمام مباحث پر اگر تفصیلی گفتگو کی جائے تو یہ بجائے خود ایک مستقل تالیف ہوگی۔ زبیر کتاب کا حرف آغاز ان تفصیلات کا تحمل نہیں۔ تاہم اتنا عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تصوف کی بے شمار تعریفوں میں بڑی جامع و مانع تعریفیں سامنے آتی ہیں اور ہر تعریف -

”نگاہ دامن دل ہی کشد کہ جا اینجاست“ کا مصداق مثلاً حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ
 لکھتے ہیں :

”ثم انی فرغت من هذه العلوم اقبلت بجمتی علی طریق الصوفیہ
 وعلمت ان طریقتم انما تتم بعلم وعمل وكان حاصل علمهم قطع
 عقبات النفس والتزہ علی اخلاقها المذمومۃ وصفاتها الخبیثۃ
 حتی یتوصل بها الی تخلیۃ القلب عن غیر اللہ تعالیٰ وتخلیۃ
 بذکر اللہ“

میں جب ان علوم سے فارغ ہو کر صوفیہ کے طریقہ کی طرف متوجہ ہوا تو مجھے معلوم ہوا کہ
 ان کا طریقہ علم و عمل سے تکمیل کو پہنچتا ہے۔ ان کے علم کا حاصل نفس کی گھاٹیوں کا
 قطع کرنا۔ اخلاق ذمیرہ و صفات خبیثہ سے پاک و منترہ ہونا ہے تاکہ اس کے
 ذریعہ قلب کو غیر اللہ سے خالی کیا جائے اور اس کو ذکر الہی سے آراستہ کیا جائے۔
 بوعلی قزوینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

”التصوف هو الاخلاق المرضیۃ“

تصوف پسندیدہ اخلاق کا نام ہے۔

اسی طرح ابو محمد جریری رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے :

”التصوف الدخول فی کل خلق سنی والخرج من کل خلق دنی“

تصوف ہر اچھے اخلاق میں داخل ہو جانے اور ہر بُرے اخلاق سے
 نکل جانے کا نام ہے۔

حضرت ابو الحسن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

”لیس التصوف رسومًا ولا علومًا ولكنه الاخلاق“

تصوف رسوم ہے نہ علوم بلکہ اخلاق ہے۔

حضرت ابو حفص حداد نیشاپوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

”التصوف کلہ ادب وکل وقت ادب وکل مقام ادب“

ولکل حال ادب فن لازم آداب الادقات بلغ مبلغ الرجال
ومن ضیع آداب فهو لجید من حیث یظن المقبول “
تصوف پورا کا پورا آداب و احکام کی پابندی کا نام ہے اور ہر وقت
ہر مقام اور ہر حال کے لیے متعین آداب و احکام ہیں۔ جو شخص ہر موقع
اور محل کے آداب و احکام کی پابندی کو اپنے اوپر لازم کرے وہ اس
مرتبہ کو پہنچ گیا جہاں آدمی کو پہنچنے کی تمنا کرنی چاہیے اور جس نے ان
آداب و احکام کی پرواہ نہ کی اور ان کو ضائع کر دیا تو ایسا شخص
اس مقام سے بہت دور ہے جہاں سے وہ بارگاہ خداوندی میں
باریابی کی امید کر سکے۔

لیکن انتہائی جامع و مانع تریف حضرت شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے
کی ہے، فرماتے ہیں :

”التصوف هو علم تصرف به احوال تزکیة النفوس وتصفیة
الاخلاق وتعمیر الظاہ والباطن لنیل السعادة الابدیة
موضوعه التزکیة والتصفیة والتعمیر وغایة نیل
السعادة الابدیة “

تصوف وہ علم ہے جس سے تزکیہ نفوس، تصفیہ اخلاق، تعمیر ظاہر
و باطن کے احوال کا علم ہوتا ہے تاکہ سعادت ابدی حاصل کی جا سکے
اس کا موضوع بھی تزکیہ و تصفیہ اخلاق اور تعمیر ظاہر و باطن ہے
اور اس کی غایت و مقصد سعادت ابدی کا حاصل کرنا ہے۔

جب تصوف ادب و اخلاق کا نام ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد بھی
تکمیل مکارم اخلاق ہے جیسا کہ آپ نے ارشاد فرمایا :

بعثت لاتمم مکارم الاخلاق

میں مکارم اخلاق کو مکمل کرنے کے لئے بھیجا گیا ہوں

پھر اگر کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد ہی تصوف کی تکمیل تھا تو کون سی غلط بات ہوگی، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ عہد رسالت میں لفظ تصوف موجود نہیں تھا نہ اس فن کی کوئی مدون شکل تھی۔ بہت سارے علوم آج جس شکل میں موجود ہیں عہد رسالت میں اس شکل میں نہیں تھے۔ تفسیر، حدیث اور فقہ کی شکل بھی یہ نہ تھی جو آج ہے۔ ان علوم کی اصطلاحیں بھی بعد کی وضع کردہ ہیں۔ کیا کسی علم و فن کی عہد رسالت میں عدم تدوین اس کے عدم وجود اور بطلان کی دلیل ہے؟ اگر ایسا ہے تو خود قرآن حکیم کے بارے میں کیا رائے ہے جو عہد رسالت میں اس مدون شکل میں نہ تھا؟ اس کے رموز و اذقاف کی اصطلاحیں، اس کے اعراب، اس کے نقطے، اس کی تفسیری اصطلاحیں سب کیا محض اس لئے باطل ہو جائیں گی کہ یہ عہد رسالت میں نہ تھیں۔ لفظ تصوف اگرچہ عہد رسالت میں نہ تھا لیکن اس کی بنیاد اور حقیقت، اس کی روح اور امپرٹ ضرور موجود تھی۔ تصوف کا ایک ہم معنی اور ہم مفہوم لفظ احسان ضرور موجود تھا، نہ صرف حدیث میں بلکہ قرآن کریم میں بھی۔ حدیث جبریلؑ میں ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا: اخبرنی عن الاحسان یعنی مجھے احسان کے بارے میں بتائیے تو آپؐ نے فرمایا: ان تعبد اللہ کأنث تراه فان لم تکن تراه فأنث سیرا یعنی احسان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت اس طرح کر گویا تو اس کو دیکھ رہا ہے اگر تو اس کو نہ دیکھے تو وہ تو تجھے دیکھ ہی رہا ہے۔

یہ یقین کامل، توجہ تام اور استحضار کلی، خالصتہ باطن کا معاملہ ہے، جس کے بغیر نہ جذب دروں پیدا ہوتا ہے نہ شوق فراوان، اسی توجہ اور استحضار سے مومن صاحب جنوں ہوتا ہے اور شریک زمرہ لایجن توں۔

رہی یہ بات کہ عہد رسالت میں صوفیہ تھے اور نہ صوفیہ کے سے اعمال و اشغال، نہ ایسے مراقبے تھے نہ محابدے، نہ ایسا ذکر تھا نہ ایسا ریاض۔ تو اس کے متعلق صرف اتنا عرض کرنا اس موقع پر کافی ہوگا کہ صحابہ کرامؓ میں متعدد صحابہؓ نہ صرف صوفیہ بلکہ صوفیہ کے سہرا رہتے۔ بلکہ یوں بھی کہنا کچھ نامناسب نہیں کہ تمام صحابہؓ، صوفیہ تھے، لیکن کہلاتے صوفیہ نہ تھے، وجہ اس کی یہ تھی کہ انھیں صحابیت کا جو اعلیٰ ترین شرف حاصل تھا۔ بڑے سے بڑا صوفی اس شرف یافتہ کی خاک پا کے

مرتبہ کو بھی نہیں پہنچ سکتا۔ پھر صحابیؓ کا اعلیٰ ترین لقب چھوڑ کر انہیں ”صوفی“ کا ادنیٰ لقب کیوں دیا جاتا۔ تاہم اس گروہ پاک بازاں کے اوصاف حمیدہ میں خود قرآن حکیم میں صاحبین، صادقین، متقین، قانتین، خاشعین، موقنین، مخلصین، محسنین، خائفین، وجلین، عابدین، ذاکرین، صابرین، راسخین، متوکلین، مخبتین، اولیاء، ابرار، مقربین، مہارین الی الخیروات وغیرہ کے الفاظ آئے ہیں اور یہی صوفیہ و سالکین کے مختلف نام ہیں۔ حضرت شیخ ابو نصر سراج رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب اللع میں خوب لکھا ہے :

”نقول وبالله التوفیق الصبیحة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لها حرمة وتخصيص من شمله ذلك فلا يجوز ان تعلق عليه اسم على انه اشرف من الصبيحة وذلك بشرف رسول الله صلى الله عليه وسلم وحرمة الاتولى انهم ائمة الزهاد والعباد والمتوكلين والفقراء والراضين والصابرين والمخبتين وغير ذلك وما نالوا جميع ما نالوا الا ببركة الصبيحة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما نسبوا الى الصبيحة التي هي اجل الاحوال ان يفضلوا بفضيلة غير الصبيحة التي هي اجل الاحوال“

اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے کوئی دوسرا تعظیمی لفظ مستعمل ہو ہی نہیں سکتا، اس لئے کہ ان کے جتنے بھی فضائل تھے، سب سے اشرف و اعظم ان کی فضیلت صحابیت تھی کہ صحبت رسولؐ تمام بزرگیوں اور فضیلتوں سے بڑھ کر ہے۔ ان کا نہد، فقر، توکل، عبادات، صبر و رضا غرض جو کچھ بھی ان کے فضائل تھے، ان سب پر ان کا شرف صحابیت غالب تھا۔ پس جب کسی کو لفظ صحابی سے ملقب کر دیا گیا تو اس کے فضائل کی انتہا ہو گئی اور کوئی محل ہی باقی نہیں رہا کہ اسے صوفی یا کسی دوسرے تعظیمی لفظ سے یاد کیا جائے۔

اسی طرح صحابہ کرامؓ کو صوفیہ کے اعمال و اشغال، مراقبات و مجاہدات کی بھی ضرورت نہ تھی، کیونکہ ان تمام امور سے صوفیہ کرامؓ کا مقصد تزکیہ نفس ہوتا ہے۔ تزکیہ نفس ہی کے لیے وہ جلتے بھی کھینچتے ہیں، خلوت نشینی بھی اختیار کرتے ہیں، مراقبے اور مجاہدے بھی کرتے ہیں۔ صحابہ کرامؓ کا تزکیہ نفس خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے جیسا کہ

يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

ان کو اس کی آیتیں پڑھ کر سناتا ہے اور انہیں پاک صاف کرتا

ہے اور انہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔ (آل عمران ۳: ۱۱۴)

سے ظاہر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن کا تزکیہ فرما دیں کیا وہ پھر کسی تزکیہ کا محتاج ہو سکتا ہے؟

اعراض ہے کہ پیری مریدی کا کیا جواز ہے۔ کیا قرآن و سنت کافی نہیں؟ جواباً عرض ہے کہ پیری مریدی صرف سنت رسول ہی نہیں، سنت اللہ بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے صرف ہدایت ہی نہیں بھیجی، ہادی بھی بھیجے بلکہ پہلے پیغام بھیجا پھر پیغام دیا۔ پہلے ہادی پھر ہدایت۔ کہہ صفا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پیغام بعد میں سنایا، پہلے اپنی شخصیت ہی کو پیش فرمایا۔ مادی ہدایت دفعۃً نہیں آگئی بلکہ ہادی کے ساتھ ۲۳ برس کے عرصے میں تدریجاً آتی رہی۔ پھر حضورؐ نے بھی قرآن حکیم کے نسخے تیار کرا کے اس کی اشاعت نہیں فرمادی بلکہ آپؐ نے ایک بڑی جماعت اپنے صحابہوں، رفیقوں، شاگردوں بلکہ خانقاہی زبان میں مریدوں ہی کی تیار کی۔ اشخاص ہی تیار کیے۔ انہی اشخاص میں سے کچھ کو اپنا سفیر و نمائندہ بنا کر دور دراز علاقوں اور قبیلوں میں بھیجا۔ پھر یہ اشخاص بھی جا کر صرف پیغام سنا کر واپس نہیں آگئے بلکہ جن کی طرف بھیجے گئے تھے ان میں رہ بس کر جوہر قابل ڈھونڈ ڈھونڈ کر نکالے۔ ان کے اخلاق سنوارے۔ میرت سازی کی۔ پھر اس نئی پودے نے اپنے سلف کی ذمہ داری سنبھالی اور وہی کام کیا جو وہ کر گئے۔ یوں چراغ سے چراغ روشن ہوتا گیا۔ امانت دست بدست منتقل ہوتی گئی اور رابطہ حنیفہ بینہ قائم ہوتا رہا۔

مادی علوم و فنون میں آخر کون سا علم ہے جو استاد کے بغیر صرف کتاب سے حاصل ہو جاتا

ہو، اگر علوم بغیر استاد کے حاصل ہو جاتے تو پھر ان ہزاروں تعلیمی اداروں، اسکولوں اور کالجوں کی کیا ضرورت ہوتی۔ جب مادی اور دنیوی علوم و فنون بغیر استاد اور بغیر ادارے کے حاصل نہیں ہو سکتے تو علم الہی، علم لدنی، علم معرفت، علم روحانیات استاد اور ادارے کے بغیر کیسے حاصل ہو گا۔ اصطلاحی زبان میں اسی استاد کو مرشد، شیخ، پیر اور اسی ادارے کو خانقاہ کہتے ہیں۔ خانقاہ کیا ہے؟ علم معرفت اور علم تصوف و احسان کے طلبہ کی رہائشی درسگاہ۔ شیخ گویا اس کا پرنسپل ہے اور مریدین، طلبہ۔ اس درسگاہ میں علم کی ”بردل زنی“ کا کام ہوتا ہے یہ اور بات ہے کہ آج کل بیشتر خانقاہوں میں علم کی ”برتن زنی“ کا کام ہوتا ہے، لیکن حقیقت خانقاہ کی صفہ کے علاوہ کچھ اور نہیں۔

صوفیہ پر ترک دنیا اور رہبانیت کا الزام بھی محض ایک غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ صوفیہ کی اصطلاح میں دنیا حق تعالیٰ سے غفلت کا نام ہے لہذا وہ جب بھی ترک دنیا کی بات کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہی ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ سے غفلت ترک کی جائے تاکہ

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ (آل عمران ۳: ۱۹۱)

جو اللہ کو کھڑے اور بیٹھے اور اپنی کروٹوں پر (بطن پر) یاد کرتے رہتے ہیں۔

کاتقا پورا ہو۔ خوب یاد رہے کہ صوفیہ کی خلوت نشینی عارضی ہوتی ہے۔ رہبانیت کی طرح مستقل نہیں ہوتی۔ اسلام میں رہبانیت ہے رہبانیت نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ چند ایک صوفیہ ضرور ایسے گزرے ہیں جنہوں نے سجدہ کی زندگی بسر کی اور اسباب و علل سے دور رہے۔ اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ اس کے کیا اسباب و محرکات تھے یا ان کی کیا مجبوریاں تھیں، لیکن ایسے صوفیہ کی تعداد بے کتنی؟ آٹے میں نمک کے برابر۔ صرف چند صوفیہ کو اس حال میں دیکھ کر یہ کہہ دینا کہ صوفیہ ہوتے ہی ایسے ہیں، تاریخ کے ساتھ بڑی نا انصافی ہے۔

تو مومناتوے فی ہزار — صوفیہ متاثر زندگی بسر کرتے تھے۔ آبادیوں میں رہتے تھے۔ محنت مزدوری کرتے تھے، کاروبار کرتے تھے، تجارت کرتے تھے۔ تصنیف و تالیف کرتے تھے۔ اقتدا کا کام کرتے تھے۔ مار سے چلاتے تھے۔ خانقاہیں چلاتے تھے۔ وعظ و نصیحت کرتے تھے۔ درس قرآن و حدیث دیتے تھے۔ جہاد بھی کرتے تھے اور مجاہدے بھی۔ خلفائے راشدین بھی اکرام،

تالبعین، تبع تابعین، نقباء و محدثین، قراء و مفسرین سب صوفیہ تھے۔ اگرچہ تصوف ان کی وجہ شہرت نہیں رہا لیکن اپنے اوصاف و اخلاق میں یہ سب صوفیہ تھے۔ غیر القرون اور متقدمین کو چھوڑ بیٹے۔ متاخرین میں بھی کسی نے ترک دنیا کے معنی ترک اسباب و علالت نہیں بتائے۔ اس معاملہ میں حضرت نظام الدین اولیاء سے بڑھ کر کسی کی شہادت معتبر ہو سکتی ہے۔
فرماتے ہیں :

”ترک دنیا آں نیست کہ کسی خود را برہمنہ کند مثلاً لنگوٹ پہنند و بنشینند۔ ترک دنیا آں است کہ لباس بہ پوشند و طعام بخورند اما نخ میرسد روا بدارد و بہ جمع او میل نہ کند و خاطر را متعلق چیز سے نہ آورد، ترک دنیا است۔“

ترک دنیا کے معنی یہ نہیں کہ انسان اپنا لباس اتار دے یا لنگوٹ باندھ لے۔ ترک دنیا کے معنی یہ ہیں کہ انسان لباس بھی پہنے اور کھانا بھی کھائے، البتہ جو کھانا رہے، خرچ کرتا رہے، جوڑ جوڑ کر نہ رکھے اور دل کو کسی چیز میں اٹکائے نہ رکھے، — یہ ترک دنیا ہے۔

آخر اس تصوف میں کہاں کوئی خلاف قرآن و سنت یا خلاف عقل و حکمت بات ہے۔ صوفیہ متقدمین کی ساری کتابیں پڑھ جائیے اور کوئی ایک مقام ایسا تلاش کر کے دکھائیے جو کتاب و سنت سے متصادم ہو۔ کہیں بھی ایسی کوئی بات نہیں ملے گی۔ وہ جو کچھ کہتے اور لکھتے ہیں قرآن و سنت سے ثبوت کے ساتھ لکھتے ہیں۔ اس معاملہ میں سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی بات حرف بہ حرف درست اور سچ ہے کہ علمنا ہذا مشیداً بالکتاب والسنۃ یعنی ہمارا یہ علم تمام کا تمام کتاب و سنت کے ساتھ بندھا ہوا ہے اور یہی وجہ ہے صوفیہ کے سلسلوں میں جب کسی کو مجاز و خلیفہ بنایا جاتا ہے تو اس کی خلافت کو اتباع کتاب و سنت کے ساتھ مشروط رکھا جاتا ہے۔ اور اسی لیے صوفیہ کی شطحات کی تعمیر و تہویل کی جاتی ہے ان کو حقیقت پر محمول نہیں کیا جاتا۔ اب اگر کوئی شخص قرآن و حدیث کے خلاف بات کہتا ہے تو خواہ وہ کچھ ہو، صوفی بہر حال نہیں ہے۔ نہ اس کی بیعت درست ہے نہ خلافت، نہ ہی کسی

سلسلہ سے اس کا تعلق استوار و مستحکم ہے۔ نہ اس کو وہ نعمت حاصل ہوئی ہے جو سینہ بہ سینہ حاصل ہوتی ہے۔ صوفیہ کرامؒ کے قرآن و حدیث کے اسی تمسک کی وجہ سے متقدمین میں شیخ ابونصر سراجؒ کی کتاب الملح سے لے کر شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کی خوارق المعارف تک اور متاخرین میں حضرت نظام الدین اولیاءؒ کی فوائد الفوائد سے لے کر شاہ ولی اللہؒ کی القول الجمیل تک ساری کتابیں دیکھ ڈالیئے، کہیں بھی کوئی بات خلاف قرآن و سنت نہ ملے گی، صوفیہ متاخرین کی تصانیف کا بہت تھوڑا حصہ ایسا ہے جو فلسفیانہ رنگ میں ہونے کی وجہ سے بظاہر قرآن و سنت سے "مختلف" نظر آتا ہے لیکن درحقیقت وہ بھی قرآن و سنت سے "متصادم" نہیں۔ جن صوفیہ نے تصوف کے بعض مسائل کو فلسفیانہ رنگ میں بیان کیا ہے ان کے سرخیل حضرت محی الدین ابن عربیؒ ہیں۔ یہ مسائل کو جس انداز میں، جن اصطلاحوں میں بیان کرتے ہیں وہ عام فہم نہیں ہیں۔ ان کا اپنا ایک مخصوص اسلوب بیان ہے اور منفرد انداز فکر۔ بعض یورپ کے ماہرے، شیخ اکبرؒ کے فلسفہ کو افلاطون کا نتیجہ فکر سمجھتے ہیں حالانکہ شیخ نے کہیں افلاطون کا ذکر تک نہیں کیا بلکہ ان کی کتاب فصوص الحکم آیات و احادیث اور صوفیہ متقدمین ہی کے اقوال و ارشادات سے بھری پٹی ہے جن سے وہ استشہاد و استناد کرتے ہیں۔ یہ ہوائی کسی دشمن نے اڑائی کہ شیخ اکبرؒ کا فلسفہ، فلسفہ افلاطون سے ماخوذ ہے، بس یا رانِ طریقت لے اڑے یہی بات، بالکل اسی طرح جس طرح کسی نے اڑادی کہ امام ابوحنیفہؒ کی تدوین فقہ رومن لا (Roman Law) کی رہین منتہی ہے یا پھر جس طرح کسی بد بخت نے کہہ دیا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بحیرہ داہب سے اخذ کیا ہے۔

خوب یاد رکھیے کہ شیخ اکبرؒ کے کلام میں ایسے امور کا بھی تذکرہ ہے جو خود ان پر منکشف ہوئے ہیں۔ یہ مکشوفات نئے ضرور ہیں لیکن قرآن و سنت سے متصادم بہر حال نہیں ہیں۔ اسی طرح شیخ اکبرؒ کی تحریروں میں مشاکلہ بہ کثرت وارد ہوا ہے یعنی ایک ہی لفظ ایک جگہ ایک معنی میں آیا ہے اور دوسری جگہ دوسرے معنی میں۔ اگر دوسری جگہ پہلے معنی یا پہلی جگہ دوسرے معنی لائے جائیں تو بات کچھ کی کچھ ہو جاتی ہے۔ پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ شیخ اکبرؒ جب کسی

مسئلہ کو ایک جگہ جامع و مانع قیود و شرائط کے ساتھ بیان کر دیتے ہیں تو پھر قاری پر اعتماد کرتے ہیں کہ اب ہر جگہ وہ ان قیود و شرائط — کو ملحوظ رکھے گا اس لیے دوبارہ جب بھی وہ اس مسئلہ کا ذکر کریں گے تو ان قیود و شرائط کا ذکر نہیں کریں گے مثلاً ایک جگہ لکھ دیا: ”موجود بالذات خدا کے سوا کوئی نہیں، سب ماسوائے موجود بالعرض ہیں“

بعد میں انھیں جب بھی یہ بات لکھنا ہوگی تو لکھ دیں گے :

”خدا کے سوا کوئی نہیں“

”موجود بالذات“ کی شرط نہیں لگائیں گے لیکن مراد ان کی وہی ہوگی کہ موجود بالذات خدا کے سوا کوئی نہیں، ورنہ حقائق اشیا باطل ہو جائیں گی اور عبد و رب کا فرق مٹ جائے گا جو خود شیخ اکبرؒ کے عقائد کے خلاف ہے۔ وہ خود عبد و رب کی تفریق کے بڑے زبردست وکیل ہیں۔ وحدۃ الوجود کے ساتھ عبد و رب کی تفریق بہت سے لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتی لیکن حقیقت یہ ہے کہ دونوں باتیں درست ہیں، وحدۃ الوجود بھی صحیح اور عبد و رب کی تفریق بھی صحیح، تفصیل انشاء اللہ اسی کتاب میں ملے گی۔

لغوی اور اصطلاحی معنی کا فرق بھی بسا اوقات پیچیدگی پیدا کر دیتا ہے۔ ایک تو مسائل تصوف مشکل، پھر انداز فلسفیانہ ہو تو دوسری مشکل، لغت و اصطلاح کا فرق ملحوظ نہ رہے تو تیسری مشکل، یوں مشکلات کی تہیں جیتی چلی گئیں۔ جو لوگ اس فن میں درک یا اس سے ٹکس نہیں رکھتے وہ اس سے ہیزا ہو جاتے ہیں۔ ذاتی حد تک اگر کوئی ہیزا ہو جائے تو گوارا ہے، لیکن یہ کوئی اصول نہیں کہ تصور فہم کی وجہ سے کسی حقیقت ہی کا انکار کر دیا جائے۔ اندھے کو اگر سورج نظر نہ آئے تو اسے یہ کہنے کا حق ضرور ہے کہ مجھے سورج نظر نہیں آتا لیکن یہ کہنے کا حق ہرگز نہیں کہ سورج ہے ہی نہیں۔ جن لوگوں کو تصوف کی ان مغلق اور پیچیدہ اصطلاحوں سے وحشت ہوئی یا جو ان کو سمجھنے سے قاصر رہے، انہوں نے تصوف کے اس سارے ذخیرے پر ”عجی تصوف“ کا ٹیپہ لگا دیا اور ایسے تمام صوفیہ جو جنہوں نے فلسفیانہ رنگ اپنایا تھا ”ایران زدہ“ قرار دے دیا۔ یہ ایک بہت موٹی بات ہے جس کو سمجھنے کے لیے عقل عام ہی کافی ہے کہ اگر حقیقتاً یہ فلسفیانہ تصوف شریعت سے کہیں متصادم ہوتا تو اس کے نتیجے میں ایسے تمام صوفیہ کو شریعت سے برگشتہ

ہوتا چاہیے تھا، لیکن ایسا نہیں ہے۔ محمد ابن عربیؒ وحدۃ الوجود کے بہت بڑے وکیل ہونے کے باوجود اتنی کثرت سے نمازیں پڑھتے تھے کہ آج کے دور میں کیا کوئی پڑھے گا۔ مولانا عبدالرحمن جامی تصوف کو بالکل فلسفیانہ رنگ میں بیان کرتے ہوئے خالص فلسفی — بلکہ ستاخی صوف بقراط و افلاطون معلوم ہوتے ہیں لیکن جب یہی فلسفی عشق رسولؐ میں ڈوبا ہوا دیار رسولؐ کی خاک چھانتا پھر تباہ ہے تو اس پر بال پریشاں چاک گریباں قیس عامری کا دھوکہ ہوتا ہے۔

یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ تصوف کے اس فلسفیانہ رنگ کی وجہ سے تصوف کی حمایت و مخالفت کے دونوں کیمپوں میں اضطراب ہے۔ بعض حامیوں کا حال یہ ہے کہ ان کے نزدیک ذکر و فکر مراقبہ و مجاہدہ، ذوق و شوق، توجہ و استحضار، اتباع سنت، خوف و خشیت، تقویٰ و طہارت قلب سے ماموسۃ اللہ کا تحلیل، نفس و خواہش کی غلامی سے نجات، ترک کرباطن، یہ سب و غطاو نصیحت کے لئے کتابی الفاظ ہیں۔ جو کچھ ہے وہ وحدۃ الوجود، تجدد و اشغال، جبر و قدر، عینیت و غیریت، تشبیہ و تنزیہ کی مجاہدانہ بحثیں ہیں۔ اور انہی بحثوں کے اکھاڑوں میں کشتی لڑنا ان کے پاس عین تصوف اور اس کی بہت بڑی خدمت ہے۔ کچھ ایسے بھی سادہ دل بندے ہیں جن کے پاس صوفیہ کی تعلیمات اور اولیاء اللہ کے ارشادات سے زیادہ ان کے کشف و کرامت کے قصے ہی اہمیت کے حامل ہیں۔ ان کو وہ اس طرح بڑھا چڑھا کر بیان کرتے ہیں گویا یہی ”روح تصوف“ ہے۔ کشف و کرامات کی یہ مبالغہ آرائی اس کے مخالفین کو اس حد تک بیزار کرتی ہے کہ وہ سرے سے کشف و کرامت ہی کا انکار کر دیتے ہیں۔ مخالفین تصوف کا حال یہ ہے کہ وہ فلسفہ کے نام سے ایسے پکے کراف ہو جاتے ہیں جیسے گھوڑا توپ کی آواز سے۔ ان کی یہ فلسفہ بیزاری ان کو نفس تصوف ہی سے بیزار اور برگشتہ کر دیتی ہے۔ اگر یہ حضرات اپنے اپنے رویوں میں اعتدال پیدا کریں اور ہوش و خرد اور صبر و تحمل سے کام لیں تو اتحاد و اتفاق کی منزل کچھ دور نہیں۔ خانقاہوں اور آستانوں میں جہلا نے جو خرافات پھیلا رکھی ہیں ان کو اعتدال کی یہی راہ مٹا سکتی ہے۔ ورنہ روئوں کا تشدد ہمیشہ متشدد رد عمل ہی پیدا کرے گا۔

زیر نظر رسالہ ”نور الحقیقت“ کے مصنف قدس سرہ صوفیہ متاخرین میں سے ہیں

اس لیے یہ رسالہ بھی فلسفیانہ رنگ میں رنگا ہوا ہے لیکن ہے سب مسائل تصوف ہی سے محدود۔ تمام مضامین مجرے ادق ہیں۔ اور پھر جس اختصار کے ساتھ حضرت مصنف قدس سرہ نے دریا کو کوزے میں بند کیا ہے وہ انہی کا حصہ ہے۔ رسالہ کا موضوع "تنزیلات ستہ" ہے جو تصوف کا ایک خاص مبحث ہے۔ اس موضوع کو حضرت مصنف قدس سرہ نے جس خوبصورتی سے قلمبند فرمایا ہے، اس کی نظیر سے کم از کم میں واقف نہیں۔ رسالہ میں جن اسرار و معانی کی طرف حضرت مصنف قدس سرہ نے واضح اشارے کیے ہیں، میں نے انہی اشارات کی حسب ضرورت کم و بیش تشریح و توضیح کر دی ہے اور جن اسرار و معانی کی طرف مبہم اشارے کیے گئے ہیں انہیں میں نے بھی بین السطور ہی رکھا ہے اور جن اسرار و معانی کو حضرت مصنف قدس سرہ نے عام قاری کی نظر سے بالکل چھپائے رکھا ہے میں نے بھی ان کی ہوا تک اپنے قاری کو نہیں لگنے دی کیونکہ میں سمجھتا ہوں کہ انہیں بیان کرنا دین کی خدمت نہیں بلکہ انہیں عوام سے چھپائے رکھنا اور صرف ان کے اہل پران کو ظاہر کرنا دین کی خدمت ہے۔ جس مرتبہ وجود پر بھی حضرت مصنف قدس سرہ نے قلم اٹھایا ہے، اختصار کے باوجود تشفی بخش روشنی ڈالی ہے۔ مراتب کوئیہ کو مرفیہ کرام بالعموم نظر انداز کر دیتے ہیں لیکن حضرت مصنف اپنے قاری کو اس معاملہ میں بھی تشنہ نہیں چھوڑتے، رہبری فرماتے ہیں اور یہ ان کا عیب نہیں، ہنر ہے۔ نقص نہیں، کمال ہے۔

حضرت مصنف قدس سرہ اس فقیر (مرتب) کے پردادا کے دادا پیر اور نانا تھے۔ آپ کے فرزند و خلیفہ حضرت نکتہ نما شاہ قادری قدس سرہ کا سزا مبارک امام پورہ شریف (حیدر آباد دکن) میں ہے۔ جن کا سن وفات ۱۲۷۱ھ ہے۔ قرائن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس رسالہ "نورالحقیقت" کا زمانہ تصنیف آج سے تقریباً دو سو سال قبل کا ہے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ اس موقع پر حضرت مصنف قدس سرہ کے حالات و کوائف پیش کیے جاتے جیسا کہ بعض احباب اور رفقاء طریقت کا اصرار بھی ہے لیکن اس سلسلہ میں میری مجبوری یہ ہے کہ میں یہاں کراچی میں ہوں اور حضرت مصنف قدس سرہ کے حالات معلوم کرنے کے لیے دکن کا سفر ضروری ہے۔ اگر ممکن ہوا تو کسی وقت وہاں جا کر حضرت کے حالات زندگی بالتفصیل معلوم کرنے اور موجودہ کوتاہی کی تلافی کرنے کی کوشش کروں گا۔ انشاء اللہ۔ یا پھر یہ خوشگوار فریقہ سلسلہ عالیہ قادریہ ملتانیہ کے وہ حضرات انجام دیں جو وہاں قیام پذیر ہیں۔

یہ رسالہ سو، سو اسو سال قبل مدراس کے مطبع فردوسی میں چھپا تھا جس کے پُر و پُر اور اس رسالے کے ناشر جناب عبداللہ حنفی قادری نے اس کا ایک نسخہ اس فقیر کے جد اعلیٰ حضرت شاہ سید پیر حسینی قادری الملتانی (اول) قدس سرہ کے پاس بھی بھیجا تھا۔ چنانچہ جناب ناشر کا ایک خط بھی شامل اشاعت کر رہا ہوں جو میرے ذخیرہ کتب سے نکل آیا ہے۔ حضرت شاہ سید پیر حسینی (اول) قدس سرہ کا سن وفات ۱۳۰۵ھ ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے اس رسالہ کی طباعت سو سال سے اُدھر ہی کی بات ہے۔ حضرت والد ماجد قدس سرہ نے اس کی ایک نقل مجھے مرحمت فرمائی تھی جو میرے ساتھ پاکستان آگئی تھی اور میرے پاس محفوظ تھی۔ دو سال قبل ۱۹۷۹ء میں مجھے اغزہ اور اجباب سے ملنے کے لیے دکن جانے کا موقع ملا اور اپنے بزرگوں کے خیرات پر حاضری کی سعادت بھی نصیب ہوئی۔

ایک رات میں بڑی دل شکستہ دل گرفتہ حالت میں حضرت والد ماجد قدس سرہ کے خزار اقدس پر مراقب تھا کہ یکایک مجھے ایک راہ دکھائی گئی جو اس رسالہ کی ترتیب و تہذیب کی راہ تھی۔ میں تسلیم خم کر کے کراچی لوٹ آیا۔ یہ کام میرے بس کا نہ تھا۔ لیکن قدم قدم پر حضرت والد ماجد قدس سرہ کا فیض آثار ہوا اور مسلسل دستگیری ہوتی رہی۔ یہاں حضرت مولانا جمال میاں صاحب فرنگی محلی مدظلہ، اور حضرت مولانا پیر کرم شاہ صاحب الانہری مدظلہ نے بھی حوصلہ افزائی فرمائی۔ استاد محترم حضرت پروفیسر سید عبدالرشید فاضل دامت عنایت، محب مکرم ڈاکٹر عبدالرشید قدیری دام لطفہ نے بھی مدد فرمائی۔ فراہمی کتب کی مشکل برادر زادہ عزیزم شاہ سید شفیع اللہ حسینی طالعہ نے حل کر دی۔ ابھی ترتیب و تسہیل ابتدائی مراحل ہی میں تھی کہ عزیزم سید عبدالغفار گردیزی مالک گردیزی پبلشرز نے بڑھ کر اشاعت کی ذمہ داری اٹھائی، کتابت کی ذمہ داری محب عزیز جناب ہدایت اللہ شاہین رقم نے سنبھالی۔ میں ان تمام حضرات کے پر خلوص تعاون کا ممنون ہوں اور دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان تمام حضرات کو اجر عظیم عطا فرمائے۔ دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔

کتاب موجودہ صورت میں تین حصوں میں منقسم ہے۔ پہلا حصہ ”متن“ ہے۔ یہ متن و عن حضرت

حجی حضرت نے مجھے مدعو کیا تھا، اپنی محبتوں سے نوازا اور میری دھر سے زہتیں اٹھائیں، میں ان سب کا

ممنون ہوں اور ان سب کے لیے دعا گو بھی۔ (مرتب)

مصنف قدس سرہ کی تحریر ہے۔ اس کی ”تسہیل“ البتہ میں نے کر دی ہے جو کتاب کا دوسرا حصہ ہے۔ تیسرا حصہ ”حواشی“ ہے جو میں نے حسب ضرورت تحریر کر دیئے ہیں اور بعض مباحث میں تفصیل سے بھی گزیر نہیں کیا گیا۔ کتاب کی فہرست بھی مرتب کر دی ہے جو کتاب کے شروع میں ہے۔ زیر نظر کتاب چونکہ سلسلہ عالیہ قادریہ ملتانیہ کی تعلیمات ہی کا خلاصہ ایک علمی حصہ ہے۔ اس لئے دوران تحریر اپنے چھوٹے بھائی عزیزم شاہ سید معین اللہ حسینی اور عزیزم شاہ سید صبغۃ اللہ حسینی طال عمر صہا کی تعلیم و تربیت بھی بطور ایک مقصد کے پیش نظر ہی ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ انھیں بالخصوص اس سے استفادہ کی توفیق عطا فرمائے۔ اور علم و عمل کی دولت سے سرفراز فرمائے۔ آمین ثم آمین۔

آخر میں قارئین کرام سے اتنا اور عرض کر دینا چاہتا ہوں کہ اگر وہ اس کتاب سے صحیح معنی میں فائدہ اٹھانا چاہیں تو اس کے سرسری مطالعہ پر اکتفا نہ کریں بلکہ کتاب کو سبقاً سبقاً تفقواً تفقواً کر کے پڑھیں۔ اگر کہیں معنی و مفہوم واضح نہ ہوں تو مطالعہ بھر بھی جاری رکھیں انشاء اللہ کتاب کے بعض مکرات جو عمدہ رکھے گئے ہیں، اس اشکال کو رفع کر دیں گے لیکن اگر پھر بھی کچھ اشکال رہ جائے تو کتاب کو مکرر پڑھیں اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ وہ ان کی مدد فرمائے گا اور گتھی سلجھ جائے گی۔ اپنے مریدین و متوسلین سے بھی یہی کہوں گا کہ وہ اسی ہدایت پر عمل کریں اور ذاتی طور پر بھی تجھ سے مل کر اشکال رفع کر لیں۔

بعض تہ و جلالتہ تتم الصالحات و آخر دعوانا ان الحمد لله رب
العالَمین والصلوة والسلام علی سیدنا و مولا ناسید الانبیاء
والمرسلین و علی آلہ و اصحابہ اجمعین برحمتک یا ارحم
الرحمین

احقر العباد
سید عطاء اللہ حسینی
صدر المجلس القادری، جامعہ ملیہ کمپس
ملیر۔ کراچی ۴۳

سہ شنبہ - بعد عصر
۲۴ جمادی الاولیٰ ۱۴۰۵ھ
مطابق ۳۱ مارچ ۱۹۸۱ء





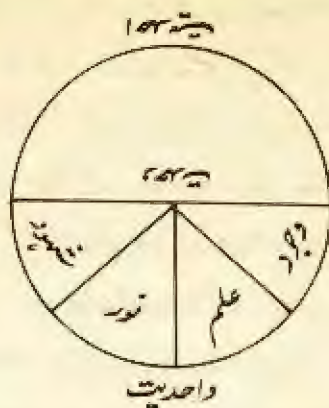
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سب مراتب حمد کے واسطے اللہ کے جو اپنی ذات سے موجود ہے اور عالم کو موجود کیا ہے اور درود و سلام نازل ہووے اور پر سید عالم کے جو حقیقت اون کی وحدت ذات کی اور اصل کائنات کی ہے اور پر آل اور اصحاب اُن کے جو راویانِ فطریعت اور طریقت کے ہیں اور ماہرانِ حقیقت اور معرفت کے اما بعد کہتا ہے اسمعیل عرف حضرت بادشاہ بن سید شاہ احمد قادری الملکانی بن سید محمد قادری بن سید ابوالحسن ثانی قادری ورنہ نگلی کہ یہ رسالہ جس کا نام نور الحقیقت ہے بیچ بیانِ تنزیلات کے اختصار سے اگر خدائے تعالیٰ چاہے تو مبتدی کو نفع دیوے بوجہ کہ جب کوئی چیز نہ تھی نہ خاک نہ پانی نہ ہوا نہ آگ نہ آسمان نہ زمین نہ جھاڑاں نہ پہاڑاں نہ حیواناں تب ایک حقیقت تھی اپنے آپ سے موجود جو اس کو عسری میں صویت اور فارسی میں ہستی اور دکنی میں ہے پنا بولتے ہیں بعضے اوس کو عشق کہتے ہیں وہ حقیقت اس مرتبہ میں سب قیاداں سے پاک تھی اور سب کمالات اور صفات اوس کے باطن تھے پس اپنے کمال کے سبب سے کسی طرف متوجہ نہ تھی اپنے پر آپ حاضر تھی اور اپنے غیر طرف متوجہ نہ تھی بلکہ کوئی غیر نہ تھا اور صفات اوس کی ذات میں اوس کی مندرجہ تھیں پس کوئی نام اور صفت اور کوئی نسبت اور اضافت اس مرتبہ میں ظاہر نہ تھے اور بطون اور ظہور سے پاک تھا اوس کو ایک اور بہت نہ بولا جاوے نہ اللہ نہ بندہ اگرچہ بعض اوس کو اللہ

ہوئے اکثر صوفیاں کہے کہ وہ حقیقت کو نام رکھنا ہو سکتا ہے کہ لفظاں کی کمی نہیں لیکن
 فائدہ نام کا ظاہر نہیں کیونکہ مقصود نام دھرنے سے سمجھنا اور سمجھنا نا ہے وہ حقیقت بغیر تعینات
 کے پانے اور سمجھنے اور دیکھنے اور جاننے میں کسی کے نہ آوے پس لفظاں سے طرف ادس کے
 کیوں اشارہ کیا جاوے پس وہ نام کے قید میں نہ آوے اگرچہ ناماں رکھے جاویں پس
 وہ حقیقت صرف ایک پنے سے اپنے بے پرواہ ہے عالم سے کیونکہ ذات ساتھ ذات
 اپنے نسبت طرف وجود عالم کے اور طرف عدم کے اون کے برابر رکھتی ہے نہ خواہش
 اون کی موجودیت کی رکھتی ہے نہ رغبت طرف عدم اون کے یہ بے پروائی مخصوص ذات
 سے ہے وہ حقیقت کو اس مرتبہ میں کوئی شخص کیا ولی کیا نبی نہ جانے کیونکہ وہ حقیقت
 ساتھ اطلاق حقیقی اپنے چاہتی ہے نہ جانے جاوے اور احاطہ اور قید میں نہ آوے اور
 علم چاہتا ہے کہ معلوم اپنے اندر آوے پس عاجز رہتا دریافت سے مرتبہ ذات کے عین
 اور اک ہے پس سعی کرنا واسطے دریافت ذات کے جو بدون تعیناں ناماں اور صفعاں
 کے بغیر مظہراں کے ہے بے فائدہ اور چپ عمر ضائع کرنا ہے اور محال کو طلب کرنا ہے
 ایسی معرفت غیر کو ادس کے منع کئے گئی ہے مگر ساتھ وجہ چیلے کے جو یہ ہے کہ سوائے اوس
 چیز کے جو متعین و مفید ہوا ہے ایک حقیقت جو ساتھ ذات اوس کے ظاہر ہوا ہر ایک متعین
 اور وہ حقیقت ساتھ ذات اپنے تعین سے پاک ہے اور کوئی ایک تعین اوس حقیقت کو
 لازم نہیں بلکہ ایک ایک مرتبہ میں ایک ایک تعین موافق مرتبہ کے لیتا ہے پس ہوتا ہے مطلق
 اور مفید اور کلی اور جزوی اور عام اور خاص اور واحد اور کثیر بدون بدلنے کے
 ہوئے حضرت جنید رحمۃ اللہ علیہ الان کما کان یعنی اب بھی اللہ تعالیٰ ویسا ہی ہے جیسا
 تھا ازل میں مرتبہ ذات کو غیب ہویت - غیب النیوب - البطن کل باطن - ہویت مطلقہ -
 لائقین - عین الکافور - ذات ساذج - منقطع الاشارات - منقطع الوجدان - احدیت مطلقہ -
 مجہول النعت - عنقا - نقطہ - گنج مخفی بولتے ہیں اللہ تعالیٰ بولا تھا میں گنج مخفی
 یعنی ذات کے غلبہ میں صفتاں سب مخفی تھے پس دوست رکھا میں
 کہ بوجھے جاؤں پس پیدا کیا میں خلق کو وہ حقیقت کو ظہور ہے بیچ

خجالی کے یعنی تعینات میں جو پایا جاتا ہے اور مشاہدہ کیا جاتا ہے عارفوں کو اس تعینات میں
 مشاہدہ وہ حقیقت کا بیج تعینات و تجلیات کے دو وجہ ہے ایک وہ کہ جب ذات نزول
 کرے بیج اسماء کے یا ارواح وغیرہ کے پس عارف مشاہدہ اس کا کرتا ہے اول
 اور مشاہدہ کرتا ہے کیفیت ظہور کو اس کے بیج متعینات کے اور تعقید کو اس کے
 ساتھ تعینات کے خواہ اسمائی ہوویں یا غیر اول کے متعینات مشہود ہوویں یہ مشاہدہ
 کامل تر کمال کا ہے یہ مشاہدہ صدیق اکبر کا ہے کیونکہ فرمے مارایت شینا الا وایت
 اللہ قبلہ یعنی نہ دیکھا میں کسی چیز کو مگر پایا میں اللہ تعالیٰ کو آگے اس چیز کے دوسرا
 مشاہدہ ذات مطلقہ کا ہے بیج تعین اور تجلی کے خواہ مشاہدہ ذات کا مع التعلین ہووے
 یہ مشہود عثمانی ہے فرمے مارایت شینا الا وایت اللہ معہ خواہ مشاہدہ ذات کا
 بعد مشہود تعین کے ہووے الغرض تعینات اس حقیقت کے بے حد میں لیکن کلیات
 اول کے چھ میں دو غیب میں واسطے غائب ہونے ہر چیز کوئی کے بیج اول دو مرتبے
 کے اپنے سے اور غیر سے اپنے پس نہیں ہے ظہور کسی چیز کو اول دو مرتبوں میں مگر اوپر
 حق کے مرتبہ پہلا غیب سے تعین اول ہے مرتبہ ثانی غیب سے تعین ثانی ہے اور
 تین مرتبے منسوب طرف کون کے ہیں چھٹا جامع تمامی مراتب کا ہے تعین اول یعنی پہلا
 ظہور حقیقت کا یہ ہے کہ آپ کو میں ہوں کر کے جانا اور عالم منجملہ جانے گئے اس طور
 سے جو متحد ہیں اس حقیقت سے اور وہ ذات صلاحیت رکھتی ہے جو عالم کو ظاہر کرے
 لیکن عالم ذات سے کچھ جدا فی نہ رکھے وہ ذات سب صفات اور ناماں سے منجملہ موصوف
 ہے اس طرح سے جو وسیع قدیر سے جدا فی نہ پائے یعنی ہر ایک نام دوسرے نام سے جدا نہ
 ہووے یہ مرتبہ قابل محض ہے کثرت کو وہاں ظہور نہیں خواہ حقیقی ہووے یا اعتباری سب
 عالم اس مرتبہ میں نابود ہیں جب آپ کو میں ہوں کر کے جانا چار چیز پائے گئے ایک ذات
 وجود جو آپ کو میں ہوں کر کے جانا وہ ذات موجود ہے صفت علم وہ جانا ہے اہم نور
 جو اپنے آپ ظاہر ہوا تو جانا پس یہ ظہور نور ہے بعضہ وہ میں اپنے کو نور بولے فعل
 مشہود جو آپ کو آپ دیکھا تو جانا یہ دیکھنا مشہود ہے تعین اول کو وحدت حقیقی۔

مرتبۃ الجمع والوجود۔ مرتبہ جامع۔ احدیت جامعہ۔ احدیت جمع۔ مقام جمع۔ حقیقت الحقائق۔ برزخ البرزخ۔ برزخ کبریٰ۔ حقیقت محمدی۔ عقل اول۔ قلم اعلیٰ۔ روح اعظم۔ تجلی اول بولتے ہیں یہ وحدت اصل قابلیت کی ہے اس مرتبہ میں ملک ملکوت سے جو مرتبہ ادواح کا ہے اور ملکوت جبروت سے جو مرتبہ صفات کا ہے اور جبروت لاہوت سے یعنی الوہیت سے جو مرتبہ ذات کا ہے ممتاز نہیں اس وحدت کو دو اعتبار اولیٰ ہیں ایک ساتھ عدم اعتبارات کے اور ساتھ سقوط ان کے بالکلیہ اور اس ذات سے یعنی ذات سے کل اعتبارات دور کرے تو احدیت ہے یعنی یک پنا ذات کا ساتھ گرانے تمام اعتبارات کے اور ذات کو اس اعتبار سے احد بولے یعنی یک ذات جو اس سے اعتبار دور کیے گئے ہیں پس بطون ذات کا اور اطلاق اس کا اور ازلیت اس کی اس اعتبار سے علاقہ رکھتے ہیں دوسرا ساتھ ثبوت اعتبارات ہے حد کے جو اس ذات میں مندرج ہیں احدیت ہے یعنی یک پنا ذات کا جو ساتھ اعتبارات کے ہے اور ذات کو ساتھ اعتبارات اور صفات کے واحد نام ہے یعنی یک ذات جو ساتھ اعتبارات کے ہے پس واحد نام ثبوتی ہے نہ سلبی ظہور ذات کا اور وجود اس کا اور ہمیشگی ابدیت اس کی متعلق ساتھ اس اعتبار کے ہے اور نہیں ہے دوئی اور جدائی درمیان ان دو اعتبارات کے نہ اور اعتبارات میں کیونکہ مغائرہ احکام سے کثرت کے ہے اور وحدت میں کثرت بالفعل نہیں پس وحدت ایک پنا ذات جاننے والے کا اپنے کو ہے بدون دور کرنے اعتبارات کے اور بغیر ثبوت ان کے اور فرق مرتبہ ذات میں نہ ثبوت اعتبارات کا ہے نہ سلب اعتبارات کا پس اول ظہور ذات کا ہے احدیت و احدیت دونوں اس کے نسبتاں ہیں اگر وحدت نہ ہوتی یہ نسبتاں نہ ہوتے جیسا عشق کے دو نسبتاں عاشق و معشوق بدون عشق کے نہ پاوے جاویں پس احدیت اوپر وحدت کے اور احدیت نیچے وحدت کے اور وحدت برزخ یعنی بیچ میں اول دو کے ہے اس وحدت کو تجلی اول۔ منزل اول۔ حقیقت الحقائق۔ برزخ کبریٰ۔ اصل البرزخ۔ اودانی۔ الف بولتے ہیں



تنزل ثانی یعنی دوسرا ظہور اوس حقیقت کا تعین ثانی ہے جو ہر ایک صفت اور ہر ایک قابلیت کو علیحدہ علیحدہ جانے پس ذات یہاں جامع ہے سب صفات کو اور سب ناموں کو خواہ ناماں کلی ہو دیں یا جزوی اسی طرح سے کہ ہر ایک نام دوسرے سے جدا ہوا اسم عبارت ہے ایک ذات سے جو موصوف ساتھ ایک صفت کے ہووے جیسا ذات کو ساتھ صفت سننے کے سمیع بولتے ہیں اور ساتھ صفت بولنے کے کلیم کہتے ہیں۔ سوال۔ اگر کہے اللہ ایک نام ذاتی ہے یہاں ذات متصف ساتھ ایک صفت کے کہاں ہے۔ جواب۔ کہا جاوے گا ذات ساتھ صفت۔ سمیع کمالاں کے موصوف ہے کیونکہ اللہ اوس ذات کا نام ہے جو جامع تمام صفات اور کمالاں کو ہے اور منزہ ہے نقصان و زوال سے ثبوت کمال کا واسطے حق کے دو وجہ ہے ایک ذاتی دوسرا اسمائی مراد کمال ذات سے ظہور ذات کا ہے ذات کو اوس کے ساتھ ذات اوس کے بیچ ذات اوس کے واسطے ذات اوس کی بدون اعتبار غیر و غیریت کے یعنی ایک کمال اوس کا حیثیت سے ذات کے ہے وہ عبارت ہے ثبوت سے وجود اوس کی ذات سے اوس کے نہ غیر سے اوس کے پس ذات اوس کی کامل ہے ساتھ ذات اپنے اور واجب الوجود ہے اپنی ذات سے بلکہ عین وجود کا ہے اور حاضر ہے ساتھ ذات اپنے نزدیک ذات اپنے اور غنائی مطلق لانہ کمال ذاتی کو ہے کہ غنی ہے بیچ وجود اپنے اور بقا اپنے اور دوام اپنے غیر سے اپنے پس غنی مطلق ہے اس کمال میں عالم سے اور کمال اسمائی کمال تفصیلی ہے حق کو حیثیت سے اسمائے حسنی کے یعنی موصوف

ہونا ذات کا ساتھ صفقات کے یہ ممکن نہیں مگر بعد ثبوت اعیان ثابتہ کے ہیچ علم کے کیونکہ علم بغیر معلوم کے اور قدرت بغیر مقدر کے اور خلق بغیر مخلوق کے ظاہر نہ ہووے جب عالم علم میں اوس حقیقت کے ثابت ہوئے پس علم حق تعالیٰ کا ساتھ اول صورتان علمی کے علاقہ پایا پس وہ معلومات سے علم نام ظہور پایا اور وہ اعیان ساتھ استعدادان اپنے ہیچ علم کے ثبوت پایے بدون تغیر کے یعنی علم کچھ اول کو بدلایا نہیں کہ علم تابع معلوم کے ہے اسی طرح یہ صورتان مقدر اور مراد ہوئے قدرت و ارادہ و مقصود سے علاقہ پایا پس نامان اوس حقیقت کے جو قادر اور مرید میں ظہور پایے اسی طرح قیاس کردوسرے نامان کو اس مرتبہ میں ہر ایک صفت دوسرے سے جدا ہوئی اور ذات سے بھی جدا پائی ساتھ تمیز علمی کے کیونکہ وہ حقیقت تمام قابلیتیں پر اپنے نظر کیا اور ہر ایک قابلیت کو جدا جدا جانا وہ قابلیتیں کو تین طرح پر پایا ایک وہ قابلیتیں جو ظہور اول کا موقوف نہیں اوپر مظہر ان کے جو تین عالم ہیں اول کو صفقات ذاتی بولتے ہیں جیسا حیات - علم - ارادہ - قدرت - سماعت - بصارت - کلام - بقا - قیومیت - وجوب - غنا - قدوسیت - حمدیت - قدم - دوسرے وہ قابلیتیں ہیں جو کرتے پنے کی لیاقت رکھیں اور ظہور اول کا موقوف اوپر مظہر ان کے ہوئے اول کو صفقات انفعالی بولتے ہیں جیسا خالقیت یعنی پیدا کرنا اور رزاقیت یعنی روزی پہنچانا احیا اور امات یعنی جلدانا اور مارتا دوسرے وہ قابلیتیں ہیں جو اثر قبول کرنے کی لیاقت رکھیں اول کو صفقات انفعالی بولتے ہیں جیسا مخلوقیت مرزوقیت اور جینا اور مرنا پس صفقات ذاتی اور انفعالی کو حقائق الہی بولتے ہیں کیونکہ ذات الہی کو ایک صفت کے ساتھ ایک نام ہے اور صفقات انفعالی کو حقائق کوئیہ اور اعیان ثابتہ اور صور علمیا اور مہیات اور حقائق عالم اور عالم معانی اور ممکنات اور امہات عالم اور آئینہ ہائے وجود اور عدم بولتے ہیں اور یہ مرتبہ مظہر وحدت کا ہے کیونکہ تفصیل مظہر اجمال کی ہے یہ مرتبہ بھی دونہاں رکھتا ہے اوپر کی نسبت کو حقائق الہی نام ہے جس کا لازمہ وجوب ہے اور درمیان حقیقت انسانی اور نیچے کی نسبت کو حقائق کوئی بولتے ہیں جس کا لازمہ امکان ہے یعنی بطون اور ظہور اور وجود و عدم خارجی برابر ہے اس مرتبہ میں کثرت اعتباری پیدا ہوئی یعنی نامان صفقات اور

صورتاں علمی بہت ہیں سمجھنے میں اور واقع میں علیحدہ اوس حقیقت سے نہیں بعض کہتے ہیں
حقائق الہی میں کثرت نسبی ہے اور حقائق کوئی میں کثرت حقیقی ہے کیونکہ ہر ایک ماہیت
دوسرے ماہیت سے علیحدہ ہے بلکہ وحدت اوس میں نسبی ہے کیونکہ ایک وجود اون سب
صورتاں میں ظہور پایا اور اسماء اور صفات الہی کو خزانہ الہی بولتے ہیں کیونکہ ہر ایک نام اور
ہر ایک صفت میں جوہراں احکام اور آثار کے مخفی ہیں بعد پیدائش قابل کے ظہور پادیں
یہ صورتاں علمی بالکل غیر اوس حقیقت کے نہیں بلکہ شاناں اوس حقیقت کے ہیں یہ
صورتاں کو اپنا اور غیر کا شعور نہیں اور ذات میں اوس حقیقت کی حلول نہیں کیے یہ
صورتاں مجعول یعنی مخلوق نہیں کیونکہ پیدا کرنے سے پیدا کرنے والے کے نہیں اس واسطے
کہ وہ معدوم ہیں یعنی علم سے باہر موجود نہیں پیدائش کو نہیں سوچنا میں کیا داخل ہے
کیونکہ جعل اور خلقت وجود خارجی بخشتا ہے وہ صورتاں علمی اگر جعل کو واسطے اپنے اختیار
کے طرف فاعل کے یوں پس صورتاں علمی بیچ وجود علمی کے ادر پر عدم اصلی کے قائم ہیں اگرچہ
وجود خارجی اون پر بیٹھا جاوے کیونکہ مخفی پنا اور پوشیدگی ذاتی اون کا ہے پس خارج
میں کیوں کر موجود ہوویں اور علم سے باہر کیوں آویں پس بوجہ خارجی ہنویں گے پس جو
کچھ کہ ظاہر ہوتے ہیں اون صورتاں سے احکام و آثار اون کے ہیں کہ اوس حقیقت سے یا
حقیقت میں ظاہر ہوتے ہیں نہ ذاتاں میں اون صورتاں کے وہ صورتاں علمی کو در اعتبار ہیں
ایک وہ کہ وہ صورتاں علمی آئینے اوس حقیقت کے ہیں اور اون کے ناماں اور صفتاں
کے پس ظاہر نہ ہوئے خارج میں مگر وجود متعین ہے اون آئینوں میں اور بہت دستا
ہے واسطے بہت ہونے احکام و آثار اون کے دوسرا وہ کہ وہ حقیقت آئینہ اون صورتاں
کا ہے پس اس حقیقت میں ہوائے اون صورتاں کے کوئی چیز ظاہر نہ ہوئی وہ حقیقت جو آئینہ
اون صورتاں کا ہے غیب میں ہے جیسا کہ شان آئینے کی ہے پس آئینہ ظاہر نہ ہووے مگر
قیچے سے پردہ غیب کے اس مرتبہ میں وہ حقیقت تمیز کیے گئے ایک وہ ذاعبہ و صرف
ہے ساتھ صفتاں کمال کے جیسا اطلاق یعنی بے قیدی اور کرتا پنا اور اثر کرنا اور وحدت
اور ذاتی واجب پنا اور قدیم پنا اور بلندی پس یہ حقیقت اللہ ہے دوسری وہ حقیقت

ہے جو موصوف ہے ساتھ صفات ان مخلوق کے جیسا قید اور قبول فعل کو کرنا اور اثر قبول کرنا اور امکان ذاتی اور حدوث یہ حقیقت ممکن اور عابد ہے پس ظہور احکام کا خدا کے ناموں کے بیچ مظاہر ہے ممکن مگر بعد وجود خارجی مظہر ان کے پس صورتان علمی کو خارج میں موجود کرنا ضرور ہوا پس اللہ تعالیٰ عالم کو موافق اوس علم تفصیلی کے پیدا کیا خارج میں موافق استعداد ان دلیات ان کے اس تین ثانی کو الوہیت۔ تین ثانی۔ منشاء الکمالات۔ قبلہ توجہات۔ عالم معانی۔ حضرت ارسام۔ علم انہ لی۔ علم تفصیلی۔ مرتبہ العلماء۔ قاب قوسین۔ مرتبہ الباء۔ منتهی العابدین۔ منشاء السوی۔ منشاء اکثر۔ واحدیت۔ مرتبہ اللہ۔ لوح محفوظ کہتے ہیں یہاں گمان ملت کر کہ وحدت اور الوہیت اور نام اللہ تعالیٰ کا نو پیدا ہوا ہے کیونکہ ایک آن بھی مرتبہ ذات کا وحدت اور الوہیت پر مقدم نہیں یہ آگے پنا چھپتا رہے کا ہے اور بیان میں ہے جیسا ایک مہر تین سطر کھودی ہوئی احرار کاغذ پر چپکا دیں اور پڑھیں تو مقدم آگے کی سطر پڑھی جاوے بعد دوسری بعد تیسری پڑھی جاوے لیکن ثبوت اون سطروں کا اوس کاغذ پر آگے چھپے نہیں تنزل تیسرا یعنی تیسرا مظہر ادراج کا ہے جو مادہ اور عوارض سے جسام کے پاک ہیں اور رنگاں اور اشکالاں نہیں رکھتے اور آپ کو اور غیر کو دریافت کرتے ہیں ان کے عالم کو عالم افعالی۔ عالم انوار۔ عالم مجردات۔ عالم مفارق۔ عالم ملکوت۔ عالم علوی۔ عالم غیب۔ عالم امر۔ عالم غیر مرئی۔ عالم غیر محسوس۔ عالم ربانی۔ عالم الطف۔ عالم بے رنگ کہتے ہیں یہ عالم دو قسم ہے ہیں ایک وہ قسم ہیں کہ عالم اجسام سے تعلق تدبیر و تصرف کا نہیں رکھتے اور ان کو کرو بیاں کہتے ہیں دوسرے ویسا تعلق رکھتے ہیں اور ان کو روحانی کہتے ہیں کروبی دو قسم ہے ہیں ایک وہ قسم ہیں اپنی اور عالم کی خبر نہیں رکھتے اور جب سے پیدا ہوئے بیچ جلال و جمال خدا سے تعالیٰ کے گم ہیں اور ان کو ملائکہ مہیمہ کہتے ہیں اور ضرع میں ملاء اعلیٰ اور ملائکہ عالیہ کہتے ہیں اول عمایں ملائکہ مہیمہ کو پیدا کیا بعد ان کے اوس صفت میں ایک فرشتہ پیدا کیا اور علم سب چیزوں کا بہشت اور دوزخ میں ان کے لوگاں گئے تک بیچ اوس فرشتے کے دیا نام اوس کا عقل کل عقل اول۔ قلم اعلیٰ ہے اور نیچے اوس کے دوسرا فرشتہ پیدا

کیا کہ وہ قلم اوس علم کو بیچ اوس کے تفصیل سے پہنچا دے اوس کو نفس کل لوح محفوظ کہتے ہیں جو کچھ کہ اوس میں ہے نہ بدلے اور دوسرے فرشتے ہیں جو اون میں بھی علم مقوی کا کائنات کا دیا یہ فرشتے بھی قلماء ہیں پہنچانا اوس کا کرتے ہیں اور پانچ فرشتوں کے جو نیچے اپنے ہیں یہ نیچے کے فرشتوں کو الراح کہتے ہیں یہ لوحاں محل مٹنے اور لکھنے کے ہیں یہ لوحاں پر وہ قلماء ہر وقت لکھتے ہیں اور سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وصحبہ وسلم معراج میں آواز اسی قلماء کا سنے تھے اور قلم اعلیٰ لکھ کر فراغت پایا اور دوسری قسم وہ فرشتے ہیں کہ واسطے فیض ربوبیت کے ہیں اون کو حجاب الوہیت کہتے ہیں اور عما میں سب فرشتے صف بہ صف قائم ہیں اور اپنے اپنے خد متاں پر مامور ہیں اور اپنے مقام سے تجاوز نہ کریں اور بیچ صف اعلیٰ کے بعد عقل کل اور نفس کل ملائکہ مقرب میں جیسا جبرئیل و میکائیل اور سب فرشتے منتظر حکم الہی کے ہیں اور تا فرامانی نہ کریں کہ خلقت اون کی پاک ہے گناہ سے بعد اون کے ملائکہ طبعیہ ہیں جو مومل ہیں بعض اون کے مامور ہیں واسطے بڑھانے کے اور واسطے تولید کے اور واسطے غذا پہنچانے کے اور واسطے دوسرے کاماں کے جو متعلق بدن سے واسطے انسان کے ہیں اور بعض واسطے کتابت اعمال کے ہیں اور بعض جنس سے قلماء اور لوحاں کے ہیں یہ لوحاں بھی محل محمودات ثبات کے ہیں جو اون مقول میں گناہ لکھے جاویں رحمت الہی مثلاً تا ہے اور ہر ملک تسبیح کرتا ہے اللہ تعالیٰ کی ساتھ اوس نام کے جو وہ مظہر اوس کا ہے اور تسبیح اون کی ساتھ ناماں تنزیہ کے ہے اور روحانی اوپر دو قسم کے ہیں ایک قسم جو بیچ سماویات کے تصرف کرنے میں اون کو اہل ملکوت اعلیٰ کہتے ہیں دوسری قسم وہ الراح ہیں کہ بیچ ارضیات کے تصرف کرتے ہیں اون کو اہل ملکوت اسفل کہتے ہیں کئی ہزاراں سے اوپر نوع انسانی کے مومل ہیں اور کئی ہزار اوپر معدناں کے اور جھاڑاں کے اور حیواناں کے مومل ہیں بلکہ اوپر ہر ایک چیز کے ایک ملک مومل ہے ساتھ ہر ایک قطرے کے ایک فرشتہ نازل کیا جاتا ہے اور اہل کشف بولے جب تک کہ ساتھ فرشتہ نہ ہووے ایک پتہ شاخ سے باہر نہ آوے اور حدیث میں ملک الجبال - ملک الريح - ملک الرعد - ملک البرق - ملک اسحاب آیا ہے اور روحانیاں سے روح

انسانی ہے وہ ایک تعین مجرہ ہے مادے سے اور لطیفہ ہے لطافت الہیہ سے اور مقابل
روح و قلم کے ہے بلکہ وہ دونوں اوس میں داخل ہیں کیونکہ وہ مظہر جامع ہے بیچ عالم
امکانی کے سب چیزان کوئی کو اور اسماء الہی کو اور علم ہر چیز کا تفصیل بیچ اوس کے ہے
بالفعل اور روح انسانی جو علم کہ چاہے عقل کل اور نفس کل سے لیتا ہے بغیر فکر کے اگرچہ
افضل اون سے ہے روح انسانی ایک ہے لیکن متعین ہوتا ہے اور صورتاں پکڑتا ہے ساتھ
تعیّنات صورتاں کثیر کے اس صورتاں کو اور ارج حیوانی کہتے ہیں کہ ہر ایک انسان میں ایک
روح حیوانی داخل ہوا ہے روح حیوانی جو ایک جسم لطیف ہے ہند رخ ہے درمیان عالم ارواح
کے اور اجسام کے لیکن اوپر شکل بدلنے کے ہے اور صی در آیا ہے بیچ بدن کے جو ہر جز
اوس کا در آیا ہے بیچ ہر جز بدن کے بلکہ ایک ہوا ہر جز اوس کا ہر جز سے بدن کے ساتھ
کیفیت جھول کے یہ روح حیوانی غیر اوس کا ہے جو فلاسفہ اوس کو روح حیوانی کہتے ہیں
وہ جسم بخاری قابل فنا ہونے کے ہے روح حیوانی صاحب قوتاں کا ہر ایک پر تو عقل کل
سے ایک قوت اوس کا ہے یہ عقل جزوی ہے جو روح حیوانی کے ساتھ ملک اوس کی فرق
کرتا ہے درمیان نیک اور بد کے اور درمیان نفع اور ضرر کے اور ایک پر تو نفس کل
سے قوت دوسری ہے اس روح کو نفس جزوی بولتے ہیں جو مصالح بدن کے بدن کو
پہنچاتا ہے واسطے بقا بدن کے اور پر وجہ کمال کے اس واسطے نفس جزوی روح کو مسخر
کرتا ہے واسطے ارتکاب اس چیز کے کہ مقتضی بدن کا اور حیوانیت کا ہے لیکن یہ نفس
نہیں کوشش کرتا ہے مگر بیچ حظوظ بدنی کے اور ایک قوت روح حیوانی کا قوت
شیطانی ہے وہ اغوا کرتا ہے نفس کو اور پر ارتکاب حرام چیزوں کے تا حظ بدنی حاصل
ہوے اور روح کو ایک قوت ملکی ہے کہ کاماں اصلا ح آخرت کے چاہتا ہے اور ساتھ
اوس کے حکم کرتا ہے اور تابع روح کا ہے الغرض نسبت روح حیوانی کی طرف روح
انسانی کے نسبت جمیع کی ہے ساتھ مطلق کے اور نسبت جزئی کی ہے ساتھ کلی کے
روح حیوانی کو بیچ سلسلہ قطب زماں شاہ ملتانی کے ممکن بولے اور روح حیوانی
جسد روح انسانی کا ہے اور متحد ہے ساتھ اوس کے اور مرکب اوس کا ہے اور مطلق

کو نمود اور ظہور نہیں مگر بیچ اوس متعین کے روح انسانی اگرچہ بیچ مرتبہ اطلاق اپنے عالم ہے سب چیزاں کا اور لذت و الم سے پاک ہے لیکن جب صورت پکڑ کے روح حیوانی ہوا اس مرتبے میں علوم سے سادہ ہے اور بعد تعلق بدن کے علم پیدا کرتا ہے اور ساتھ لذت و الم کے موصوف ہوتا ہے اور روح حیوانی بھی جو ہر لطیف اور ابدی ہے بعد موت کے فنا نہ ہووے بلکہ موت جدائی اجزاء روح حیوانی کی سبے بدن سے یہ روح بدن سے خارج ہو کر بدن برزخی لیتا ہے یعنی صورت پکڑتا ہے ساتھ ایک صورت کے صورتان مثالی سے اور کبھی پھر دنیا میں کسی جسم سے متعلق نہ ہووے روح حیوانی ساتھ بدن برزخی کے سوال کیا جاوے بیچ قبر کے کیونکہ ابدی ہے یہ روح حیوانی وقت سونے کے اس بدن سے جدا ہوتا ہے اور سیر کرتا ہے اور کبھی یہ روح بدن سے صاحب دید کے وقت بیداری کے خارج ہوتا ہے اور سیر کرتا ہے اور بدن اوس کا یہاں سونے والے کے مانند دستا ہے جب پھر بدن میں آوے ہر جزا اوس کا اور پھر جزہ بدن کے منطبق ہو کر داخل ہوتا ہے یہ حالت اکثر اوپر میدان سلسلہ قطب زماں شاہ ملتانی کے وارد ہوتی ہے روح حیوانی اگرچہ جسم ہے لیکن ایسا لطیف ہے کہ داخل بیچ ارواح کے ہو سکے اور اللطیف صورتان مثالی سے ہے شیخ المشائخ سلطان العشاق سید میراں ابوالحسن قادری فرمے کہ وحدت روح انسانی کے ساتھ ہونے اوس کے متعدد اور سریان اوس کا بیچ اشخاص بدنوں کے اوپر عارف کے مکشوف ہے اور مجبور اس وحدت سے ناواقف ہے اور گرفتار شک کا ہے اور بیچ سلسلہ سلطان العشاق کے روح حیوانی کو شخص انسان اور مکلف الشرع کہتے ہیں فضیلت بعض کی اوپر بعض کے باعتبار روح حیوانی کے ہے روح حیوانی کبھی فنا نہ ہووے بعد وجود اپنے بیچ دنیا کے بدن عنصری کے اور بیچ برزخ کے جسم برزخی میں اور بیچ آخرت کے جسم محشور میں رہے روح حیوانی ظرف روح انسانی کا ہے کیونکہ متعین ظرف مطلق کا ہے پس انسان کامل اس روح کو لذت و نفع انسانی سے باند رکھ کر بیچ مشاہدہ روح انسانی کے اس تعین کو فنا کرتا اور کلیت و اطلاق روح انسانی کا مشاہدہ کرتا ہے اولیاء مختلف ہیں بیچ معرفت روح کے موافق ہے مراتب کے معرفت اور کو حاصل ہوتی

ہے بھیداوس میں وہ ہے کہ روح انسانی اگرچہ ایک ہے اور کامل لیکن متعین اور بہت ہوا
 ساتھ تعینات کے اور ہر تعین کو خاصیتاں اور لوازم ہیں کہ دوسرے تعین کو نہیں پس
 بیچ بعض تعینات کے تحت الشری میں پڑتا ہے اور وہ متعین گرفتار جہل کا ہوتا ہے اور
 بیچ بعض تعینات کے علین کو پہنچتا ہے اور کامل معرفت ابھی میں ہوتا ہے پس اختلاف
 معرفت کا اختلاف سے استعداد ان تعینات کے ہے الغرض کامل و ناقص اور لذت
 لینے والی اور درد لینے والی روح انسانی ہے لیکن بیچ متعینات ساتھ شرط تعین کے
 اور قلم اعلیٰ اور روح محفوظ مزدوج ہیں بیچ روح انسانی کے اور روح سید المرسلین
 صلی اللہ علیہ وسلم کا روح اعظم ہے ہر وقت موصوف ساتھ علم اور کمال
 کے ہے اور عالم ارواح میں نبی تھے طرف سب ارواح کے اور سب کاملاں کے
 ہو دیں یا ناقصاں کے ایمان اور پیروی روح محمدی کے لئے اور اقرار کیے کہ بعد آنے
 کے جسم میں ہم سب آپ کے تابع رہیں گے یہ ميثاق رسالت کا بعد ميثاق ربوبیت کے ہے
 تنزل جو پتقا عالم مثال ہے وہ عالم لطیف برزخ اور واسطہ ہے درمیان ارواح اور اجسام
 کے اوس کو عالم برزخ عالم خیال عالم دل بولتے ہیں وہ عالم روحانی ہے جو ہر نورانی ہے
 اور مانند ہے ساتھ جو ہر جسمانی کے بیچ ہونے اوس کے کہ محسوس اور مقداری اور مانند ہے
 ساتھ جو ہر عقلی کے ساتھ ہونے اپنے کے نورانی یعنی ساتھ لائبنائی اور چوڑائی اور ساتھ
 دینے کے مانند جسم کے اور نہ کٹنے اور جوڑنے کے سے اور سپرنے سے مانند روح
 کے ہے عالم مثال اسی واسطے نام رکھے کہ وہ عالم مانند عالم اجسام کے ہے اور ہر چیز
 کا مثال بیچ اوس چیز کے موجود ہے اس واسطے کہ وہ اول صوری ہے واسطے اوس چیز کے
 کہ بیچ شہرت علمی کے ہے عالم مثال دو قسم پر ہیں ایک وہ کہ بیچ پانے اون کے قوتان و مافی
 شرط ہمیں اوس کو خیال منفصل - مثال منفصل - مثال مطلق - خیال مطلق کہتے ہیں دوسرا وہ ہے
 کہ بیچ پانے اون کے قوتان و مافی شرط ہیں اوس کو خیال متصل - مثال متصل - مثال مقید -
 خیال مقید بولتے ہیں مثال منفصل عالم لطیف موجود ہے اوس میں جسم پاتے ہیں ارواح اور
 روح پاتے ہیں جسداں اسی عالم میں ہے کہ جبرئیل وحیہ کلمی کی صورت سے صورت پکڑ کر اوپر

ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے نازل ہوئے خضر اور انبیاء اور اولیاء اوس میں نظر آتے ہیں عزرائیل میت کو وقت موت کے اسی عالم میں نظر آتے ہیں اور بعد موت کے لوح اسی عالم میں جسد پاتا ہے سوال منکر نکیر کا اوس میں ہے اور راحت و عذاب قبر کا مردے کو اسی عالم میں ہے اسی واسطے اوسے عالم قبر بھی کہتے ہیں بعد قیامت کے جب ہنتر جسد اں کا ہووے یہی جسم منہری محشور ہووے اور وہ بدن لطیف ہووے اور اوسے عالم میں لذت لیویں گے جنہی ساتھ صورتاں اپنے اعمال کے اور دوزخی عذاب پاویں گے ساتھ صورتاں اعمال اپنے کے اگرچہ کہ عملاں عرض میں اوس عالم میں لیکن حقیقتاں اون کے جوہراں ہو کر باقی رہیں گے بیچ مثال منفصل کے نیک عمل جنت میں حوراں اور محلاں ہو کر رہیں گے اور بد عمل دوزخ میں آگ سانپ بچھو ہو کر باقی رہیں گے بعض عمل جیسا زنا اگرچہ دنیا میں بدن کو لذت دیتا ہے بہ سبب غفلت کے اور حقیقت اوس کی آگ جلانے والی ہے اوس عالم میں ظہور اعمال کا ساتھ صورتان مختلف کے ہے جیسا نیک عملاں پیش آنہ بہشت میں جانے کے صورت سے مرکباں کے ظاہر ہو کر اپنے عامل کو اپنے اوپر سوار کرا دیں گے اور بد عمل بھاری ہو کر اوپر پیٹھ عامل اپنے کے سوار ہو دیں گے اور نیک عمل جگہ شفاعت میں قائم ہو کر نزدیک رحمن کے شفاعت چاہویں گے اور بد عمل اپنے عملاں کو ڈرا دیں گے اور بد عقیدے آگ ہو کر دل کو جلا دیں گے مثال مقید موجود ہوتے ہیں عمل کرنے سے قوت خیالی بیچ اوس عالم کے اور دتے ہیں جیسا صورتان خواب کے پس یہ صورتان کبھی اپنے حقائق موجود کے مطابق ہوتے ہیں تب احتیاج تعبیر کی اور تاویل و تفسیر کی اون کو نہیں بلکہ جو دیکھا گیا ہے وہی واقع ہوتا ہے یہ سچے خواباں ہیں فراموشی عائنہ اول چیز نیک کہ حاصل ہوا پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو شمار اور مبادی سے وجود کے بیچ ابتداء نبوت کے خواب سچے تھا پس نہ دیکھتے خواب کو مگر یہ کہ آتا خوب نامنہر و نہ صبح کے یعنی معنی پنا اور شہد نہ ہووے بیچ اوس خواب کے اور بیلان اور تاویل کے بیچ حاجت نہ پڑے سچے خواب کو دیا ہے صالحہ - روایہ معاد - مباشرت کے ہیں جو کبھی اگرچہ وہ صورتان اپنے حقائق موجود

کے مناسب اور مطابق ہیں لیکن ظاہر میں مخالف نظر آتے ہیں پس یہ خواباں لائق تعبیر کے ہیں اور حقیقت میں نظر آتی سو تعبیر اوس کی ہے لیکن ساتھ صورت دیکھے گئے کے صورت پکڑی ہے جیسا یغیر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو ساتھ صورت دودھ کے اور ایمان کو ساتھ صورت پیرا من کے دیکھے اور ابراہیمؑ دیکھے بیٹے کو اپنے ذبح کرتے ہوئے اور تعبیر اوس کی کاٹنا دنبے کا ہے رویاے صادقہ اور رویاے معبرہ سے جیسا خواب یوسفؑ کا خواب دیکھے گیا رہ ستمارے اور آفتاب اور ماہتاب کو اور دیکھے اونھوں کو سجدہ کرنے ہوئے پس تعبیر گیا رہ ستماروں کی گیا رہ بھایاں اور آفتاب و ماہتاب کی تعبیر پاپ اور ماں پس یہ تو معبر ہوا اور سجدہ بعینہ واقع ہوا کیونکہ اونھوں سب واقع میں تابع اونھوں کے ہوئے اور کبھی وہ صورتاں خواب کے بالکل مخالف ہوویں نہ ظاہر میں موافق نہ باطن میں مناسب جیسا صورتاں دیوانوں کے خواباں کے اور سرسام کے مرض والوں کے اور عام لوگاں کے پس یہ سب خواباں جھوٹے ہیں بوجہ عالم ارواح مقدم ہے وجود میں اور مرتبہ میں اوپر عالم اجسام کے اور مادہ درباری جو پہنچتا ہے طرف اجسام کے معروف ہے اوپر واسطہ ہونے ارواح کے درمیان اجسام کے اور درمیان حق کے اور تدبیر اجسام کی مونپے گئی ہے طرف ارواح کے اور ربط ارواح کا ساتھ اجسام کے محال ہے واسطے مخالفت ذاتی کے جو ثابت ہے درمیان مرکب کے اور بسیط کے کیونکہ اجسام کل مرکب ہیں ارواح بسیط ہیں پس مناسب نہ ہووے درمیان ارواح کے اور اجسام کے پس ربط درمیان ارواح و اجسام کے نہ ہووے پس نہ حاصل ہوئی تاثیر اقدار قبول کرنا اور مدد کرنا اور مدد لینا پس اس واسطے پیدا کیا عالم مثال کو برزخ جامع کر کے درمیان عالم ارواح اور اجسام کے تا صحیح ہووے اور تباط ایک کا دوسرے سے تا حاصل ہووے آخر کرنا اقدار قبول کرنا اور مدد کرنا اور مدد چاہنا اور تدبیر اسی طرح روح انسانی میں اور بدن انسانی میں مخالفت ہے اور منع تھا ارتباط جو معروف ہے اوپر اوس کے تدبیر اور پہنچنا مدد کا طرف بدن کے اس واسطے پیدا کیا اللہ تعالیٰ نفس حیوانی کو برزخ جامع کر کے درمیان روح

مفارق کے اور درمیان بدن کے نفس حیوانی اس رو سے کہ قوت عقلی بیٹھ ہے مناسب روح مفارق کا ہے اور رو سے کہ وہ مشتمل ہے بالذات اوپر قوتیں بہت کے جو پراگندہ ہیں اطراف میں بدن کے اور تصرف ہے ساتھ تصرفات مختلفہ کے اور محمول جسم بخاری کا ہے مناسب ہے مزاج کو مرکب عنصری کے مخفی نہ رہے کہ برزخ جو مہودیں ارواح پیچ اوس کے بعد جدائی کے دنیا سے غیر ہے اوس برزخ کا جو درمیان ارواح مجرد کے اور درمیان اجسام کے ہے کیونکہ مراتب وجود کے تنزلات کے اور درجہ وال کے دوری ہیں مرتبہ جو آگے دنیا کے تھا سو ایک مرتبہ ہے مراتب سے تنزلات کے جو اوس کو اولین ہے اور جو بعد دنیا کے ہے ایک مرتبہ ہے مراتب سے معارج کے جس کو آخریت کہتے ہیں اور صورتیں جو لائق ہوتے ہیں ارواح کو پیچ برزخ اخیر کے صورتیں اعمال کے اور نتیجہ افعال کے ہیں جو سابق ہیں دنیا کے بخلاف صورتیں برزخ اول کے پس ایک عین دوسرے کا ہوا لیکن دونوں مشترک ہیں پیچ مثال پنے کے برزخ اول کو غیب امکانی کہتے ہیں کیونکہ جو چیز کہ پیچ اوس کے ہے ظہور اوس کا پیچ شہادت کے ممکن ہے اور دوسرے برزخ کو غیب محال کہتے ہیں واسطے اس بات کے کہ جو چیز کہ پیچ اوس کے ہے رجوع اوس کا طرف شہادت کے منع ہے مگر پیچ آخرت کے اول بہتوں پر کشف ہوتا ہے دوسرا محقروں پر منتزل پانچواں عالم اجسام ہے اوس کو عالم شہادت کہتے ہیں اجسام دو قسم پر ہیں علویات و سفلیات علویات جیسا عرش و کرسی اور ساتوں آسمان اور ثوابت و سیارے سفلیات جیسا غیر مرکب عنصریات اور اثاثہ علوی جیسا رعد و برق و ابر و باران اور مرکبات جیسا معدنات و جھاڑاں و پھولان و بدن انسان کا اور اسی طرح عوالم دوسرے جو تابع عالم اجسام کے ہیں جیسا حرکت و سکون اور عقل و خفت اور لطافت و کثافت اور رنگاں و نوراں اور آوازاں و بویاں جو چھ کہ پیچ عما کے بعد عقل کل اور نفس کل ہیولا کلی جس کو ہوا کہتے ہیں اور طبیعت پیدا ہونی میوئی مادہ اجسام کا ہے جو اللہ تعالیٰ کو بلا پیچ اوس کے صورتیں عالم کے جہاں کے اور عنقا بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ معلوم ہوتا ہے اور ظاہر نہیں ہوتا ہے اگر ظہور ہے تو صورت کو ہے نہ مادے کو اور طبیعت اثر کرتی ہے پیچ جہاں

کے حکم سے خدائے تعالیٰ کے بدون دریافت موافقت کے لوح محفوظ سے وہ ہیوئی پہلے قبول کثادتگی کرے سریکا ہو ایک کرہ ہے جو محیط صلب عالم اجسام کو ہے یہ کرہ عرش عظیم ہے عما میں چار فرشتے موجود ہو کر اوس کو اٹھائے اوس عرش کے اوپر کوئی جسم جہانی نہیں یہ عرش پر استوار رحلن کا ہے مراد استوار سے ظہور اوس کا ہے اوپر عرش کے اسی واسطے رحمت اوس کی عام ہوئی اوپر تمام عالم کے کوئی چیز رحمت سے خالی نہیں کیونکہ رحمت رحلن کے مقابل کوئی عمل بندے کے نہیں بلکہ محض منت ہیں اسی واسطے اوس کو رحمت امتنانیہ کہتے ہیں اور مقید ساتھ کسی قید کے نہیں اسی واسطے اوس کو رحمت مطلقہ کہتے ہیں یہ رحمت وجودی ہے یہاں تک کہ غضب میں بھی رحمت ہے کیونکہ غضب میں درد لگتا ہے ساتھ اوس شخص کے جو غضب اوس پر کیا گیا یہ درد بھی ایک حقیقت ہے حقائق سے جب رحمت ساتھ اوس کے علاقہ پاسے تو اہم موجود ہوا اور یہی غضب رحمت ہے اوپر اوس شخص کے جیسا کہ اہم آگ کا جو گناہگار کو پہنچتا ہے واسطے دور کرنے زندگ گناہ کے جیسا کہ کالے سونے کو آگ میں جلا کر رنگ اوس کا دور کر کے صاف کرتے ہیں اور جیسا کہ فصد جیسا کہ نیش فصاد کا درد دیتا ہے لیکن جب مرض کو دور کرتا ہے اور صحت دیتا ہے عین رحمت ہے اسی طرح حداد شرع کے جیسا شراب پیا تو اور زنا کیا تو بہتان زدنا کا کیا تو حداد مارتے ہیں اگر چہ مارنے کے وقت درد ہوتا ہے لیکن جب وہ حداد دور کرنے والے گناہ کے ہیں عین رحمت ہیں اور پیٹ میں عرش عظیم کے جسم و دسرا خالی پیٹ کا ہے یہ کرسی کریم ہے اس کرسی پر دوسرا رحلن کے جو غضب و رحمت ہیں دراز ہیں اور کرسی میں فرشتے ہیں جو خدمت اودن کی پہنچانا غضب و رحمت کا ہے بندوں کو اور پیٹ میں اوس کے کرہ دوسرا ہے جس کو فلک اطلس کہتے ہیں یہ عرش تکوین ہے جو اوس سے ظاہر ہوتا ہے کون و فساد بیچ عالم واسطے سے طبعیقاں چار کے اور پیٹ میں اوس کے کرہ دوسرا ہے جس کو فلک منازل اور فلک ثوابت کہتے ہیں جو ثوابت ستارے بیچ اوس کے ہیں اور منزلان ساتھ ستارے کے اوس میں مقرر ہیں یہ چاروں مرکب نہیں ہیں درمیان ان دو کے خالی ہے جو اوس میں

جنت مخلوق ہوئی یہ موافق کشف شیخ اکبر کے ہے کیونکہ اونھوں گیارہ آسمان ثابت کیے
 ہیں جیہاں فص اور سیسی میں فرماے ہیں کہ نیچے آسمان آفتاب کے سات آسمان ہیں اور اوپر
 اوس کے سات آسمان ہیں اور وہ فلک شمس پندرھواں ہے پس وہ سات جہاں پر فلک
 آفتاب کے ہیں یہ ہیں ایک فلک احمر جو آسمان مرتجح کہلے جس کو قتال و سفاک و خونریز
 و خمس اصغر کہتے ہیں دوسرا فلک مشتری جو سعد اکبر ہے تیسرا فلک کیوان جو آسمان
 زحل کا ہے جس کو خمس اکبر کہتے ہیں چوتھا فلک منازل جس کو فلک ثوابت کہتے ہیں پانچواں
 فلک اطلس جو صافات ہے اور ستارے اوس میں نہیں اوس کو فلک البروج کہتے ہیں
 کہ اوس میں برجہاں مقرر ہوئے چھٹا کرسی کریم جو مظہر اسم رحیم کہلے ساتواں عرش عظیم جو
 مظہر اسم رحمن کا ہے اور وہ آسمانان جو نیچے فلک شمس کے ہیں پہلا فلک زہرہ جو سعد اصغر
 ہے دوسرا فلک الکاتب جو فلک عطارد جس کو دبیر کہتے ہیں تیسرا فلک قمر جو چھٹا کرہ
 آتش پانچواں کرہ باد چھٹا کرہ آب ساتواں کرہ خاک اور مشہور یہ ہے کہ فلک اطلس
 عرش اور فلک ثوابت کرسی ہے اور شیخ کمال الدین عبدالرزاق کہتے ہیں کہ ظاہر
 وہ ہے کہ مراد فلک عرش سے اور فلک کرسی سے نفس کل اور عقل کل ہے یہ دونوں
 مرتبہ بیچ وجود کے اعظم ہیں مراتب سے افلاک کے اور روح اور نفس کو فلک برہیل
 مجاز کہتے ہیں جیہاں کہ کریاں کو عناصر کے فلک کہتے ہیں رکن الدین شیرازی کہتے ہیں
 اگرچہ یہ خوب اور نیک ہے اما نفس و عقل دو امر معنوی معقول ہیں نہ جسم و جوہر
 مدرک محسوس مکانی بخلاف افلاک کے اور کریاں کے اور شیخ موید الدین جنیدی جو
 قول شیخ اکبر کا نقل کیے ہیں موید اس بات کا ہے کہ دونوں فلک ہیں نہ نفس و روح
 الغرض بعد دو عرش دو کرسی کے چار عناصر پیدا کیا اور اونھوں کو بخاری
 جو اوپر چڑھا اور جہاں سات آسمانان ہوئے اور ہر ایک آسمان میں فرشتے ہیں جو مشغول
 ساتھ خدمت الٰہیہ اور جو نیچے زمین کے دوزخ پیدا کیا شیخ المشائخ سلطان العشاق
 سید میراں ابوالحسن قادری جو جد امجد اس فیر کے ہیں بیچ کیمائے خواص کے فرمائے ظہور
 الوجود فی الارواح اہم من ظہورہ فی عالم المعانی و ظہورہ فی المثال اکمل من ظہورہ

فی الارواح فظہورہ فی الاجسام اکثر و اتم من ظہورہ فی المثل یعنی ظہور وجود کا بیچ عالم
 ارواح کے تمام تر ہے ظہور سے اوس کے جو بیچ ارواح کے تمام تر ہے ظہور سے اوس
 کے جو بیچ ارواح کے ہے اور ظہور اوس کا بیچ عالم اجسام کے بہت اور تمام تر
 ہے اور اوس ظہور سے جو بیچ عالم مثال کے ہے شاید ارادہ کیے ساتھ تمامیت
 ظہور وجود کے اور ساتھ اکیلیت اوس کے بیچ مرتبہ اخیر کے یہ بات کہ ہر دے
 مدبرک اوپر راہ اجمال کے اور ہر دے معقول اوپر راہ تفصیل کے اور ہر دے
 مخیل ہو موم اور محسوس ساتھ خواہ اس ظاہری کے کیونکہ خواص وجود کے اور آثار
 اوس کے ہو ویں بیچ اوس کے اکثر اور اکل اوس سے نہ ہر دے مدبرک ساتھ ان تمام وجوہ کے
 کنترل چھٹا انسان ہے معنی انسان کامل مدبرک چشم کہتے ہیں جب ہر مدبرک سب کو
 دیکھے اور اپنے کو نہ دیکھے انسان ہے جب کہ حقیقی حقیقت ساتھ وحدت حقیقی کے
 احکام وحدت کے بیچ اوس کے غالب تھی اوپر احکام کثرت کے بلکہ احکام کثرت کے
 محو تھے پس ظاہر ہوئی بیچ مظہر ان جدا جدا کے جو جامع نہیں ایک دوسرے مظاہر کو
 اب غالب ہوئے احکام کثرت کے اوپر احکام وحدت کے اور مخفی ہوا یہاں امر وحدت
 کا حق تعالیٰ ارادہ کیا کہ ظاہر کرے ذات اپنے کو بیچ مظہر کلی کے جو جامع ہر دے تمامی
 مظہر ان نوری کو اور عجالی غلی کو اور حقائق سری اور جہری کو اور دقائق باطنی اور
 ظاہری کو کیونکہ نہ ادراک کیے گئی ذات حقیقت کی اس دوسرے کہ جامع ہے تمام کمالاں
 اور صفتاں اور اسماء انہی کو کیونکہ ظہور اوس کا بیچ ہر ایک مظہر اور مجلی اور متین کے نہیں
 ہے مگر موافق اوس مظہر کے نہ موافق غیر اوس کے نہ دیکھا تو کہ ظہور حق کا بیچ عالم انداز کے
 نہیں مثل ظہور اوس کے بیچ عالم جسام کے کیونکہ بیچ ارواح کے بسیط فعلی نورانی ہے
 اور بیچ اجسام ظلماتی النفعالی تسکینی ہے بوجہ کہ وہ مظہر ان کلی انسان کامل ہے جو جامع ہے
 درمیان مظہریت ذات مطلقہ کے اور درمیان مظہریت اسماء وصفات و افعال کے اور جامع
 ہے درمیان حقائق و جہری کے اور نسبتاں اسماء الہی کے اور درمیان حقائق امکانی اور صفات
 خلق کے پس انسان کامل جامع ہر درمیان مرتبہ جمع اور درمیان مرتبہ تفصیل کے اور محیط ہوا

تمام اون چیزوں کو جو بیچ سلسلہ وجود کے ہیں کیونکہ وحدت ساتھ اوس چیز کے کہ اوس میں
ہے ظاہر ہوئی بیچ تعین ثانی کے اور تعین ثانی ساتھ اون چیزاں کے کہ تحت اوس کے ہیں یں
عالم سے ظاہر ہوایچ انسان کے پس انسان جامع ہے سب موجودات کا جو اندل سے ابتدا تک
پیدا ہوئے اسی واسطے اوس کو جہان صغیر اور عالم صغیر کہتے ہیں اور عالم بمنزلہ جسد کے
ہے اور انسان مانند روح کے اسی واسطے عالم کو انسان کبیر کہتے ہیں یہ باعتبار صورت
کے ہے اور باعتبار مرتبہ کے عالم انسان صغیر اور جہان صغیر ہے اور انسان عالم کبیر
ہے کیونکہ خلیفہ ہے خلیفے کو بلندی ہے اون پر اون چیزاں کے جو خلیفہ اون پر کیا گیا ہے
اور انسان کامل خلیفہ اللہ کا ہے اور تصرف کرنے والا سب عالم میں پس فیض اللہ تعالیٰ
کا کسی چیز کو پہنچے مگر واسطے باطن انسان کے اسی واسطے فرشتے اوس کو سجدہ کیے اگرچہ
خلقت میں سب سے بعد ہے لیکن مشابہ وحدت کے ہے اور مقصود پیدا الشیء سے عالم
کے وہی ہے اسی واسطے اس کو علت غائی عالم کا کہتے ہیں اللہ تعالیٰ اس کو دو ہاتھ
سے اپنے پیدا کیا یعنی ساتھ صفات جلال و جمال کے اور ناماں فعلی اور انفعالی کے اور
وصفاں ناماں کیانی کے پیدا کیا باقی عالم کو ایک ہاتھ سے پیدا کیا یہ باہر کی ملائکہ طبعی
نہ سمجھے اور کہے یا خلیفہ کرتا ہے اس شخص کو جو زمین میں فساد کرے گا اور لہو بیٹے گا اور
ہم تسبیح اور تقدیس تیری کرتے ہیں اور نہ جانے کے تسبیح اون کی ساتھ ایک ایک نام
کے ہے جو انھوں نے ظہر اوس کے ہیں اور حالاں کہ اللہ تعالیٰ کو ناماں ہے کہ ملائکہ کو خبر
اون کی نہیں اللہ تعالیٰ آدم کو جو انسان کامل ہیں پیدا کیا اور تمام ناماں اپنے سکھایا کیونکہ
مظہرات ہے جو جامع تمام ناماں کو ہے پس تسبیح اوس کی کامل تر ہونا چاہیے تسبیح
سے ملائکہ کے بعدہ تمام کائنات کو اور پر فرشتوں کے عرض کیا اور کہا جو دیو ناماں سے
اس کائنات کے یعنی وہ ناماں جو کائنات مظہر اوس کے ہیں اور تسبیح ساتھ اون ناماں کے
کرتے ہیں جب ملائکہ تکبر سے پاک ہیں اقرار عاجزی کا کیے اور آدم خبر سب ناماں سے دیے
پس ظاہر ہوا افضل آدم کا اور ابلیس انکار کیا سجدے سے اور بولاکہ میں بہتر ہوں آدم سے
کیونکہ پیدا کیا تو مجھے آگ سے اور آدم کو کھچڑ سے ابلیس آدم کو کھچڑ سمجھا اور نہ جانا کہ اوس میں

ذات ساتھ صفات و اسما کے اور ساتھ تمام حقیقتان عالم کے ظاہر ہے اور ان تمام سے ایک
 ہے اور بیکر کیا اوس منظر سے کہ ساتھ اوس کے بیکر نہ کیا چاہیے اسی واسطے مردود ہوا البیس
 ایک جن تھا منظر اسم مفضل کا پس ممکن نہیں کہ اوس سے سوائے گمراہی کے کچھ صادر ہو
 اسی واسطے بولا قسم تیری عزت کی ہے اے رب البتہ گمراہ کروں گا میں انسانوں کو یعنی اس
 پر بیکر باندھوں پس خدمت گمراہ کرنے کی اوس نے قبول اتانا مفضل کا ظہور پاوے انسان
 کامل اگرچہ باطن سے جامع سب ناموں کا ہے لیکن ساتھ صورت ظاہری کے منظر بادی کا
 ہے اسی واسطے شیطان کو دشمن اوس کا بولا پس انسان کامل سے سوائے ہدایت کے کوئی
 کام صادر نہ ہووے اگر کبھی معصیت اذنیوں سے صادر ہوے معاً توبہ و استغفار کرتے
 ہیں یہ بھی ایک اشد ہدایت کا ہے اور سبب ظہور نائب اور عفو اور غفور کا ہے اور جب
 کہ انسان کامل مرے دوسرا معاً اوس کے قائم مقام ہوتا ہے تا دنیا باقی رہے جب انسان
 کامل بالکل باقی نہ رہے اور قائم الولایت و ذات پادیں قیامت قائم ہوگی اور انسان قہل
 اگرچہ ایک طرح کی جمعیت رکھتا ہے اور ملائکہ اوس کے ساجد اور فرمانبردار ہیں لیکن
 یہ سجدہ اوس پر وبال ہوتا ہے کیونکہ شیطان اوس کا ساجد اوس کا نہیں بلکہ
 غالب اوس پر ہے بلکہ وہ تابع شیطان کا ہو کر جو شیطان بولا سو کرتا ہے اور
 شیطان بدی میں اوس کی مدد کرتا ہے فرشتے جبکہ تابع اوس کے ہیں مانع نہیں ہوتے
 اور جب نیکی کیا چاہے اگرچہ ملائکہ راضی ہیں لیکن شیطان مانع اوس کا ہوتا ہے الغرض
 پیروی سے شیطان کے نوبت کفر اور شرک تک پہنچتی ہے صورت انسان کی باقی
 رہتی ہے مگر حکم جانور کا پیدا کرتا ہے اور اسفل السافلین نہ پہنچتا ہے و صلی اللہ علی خیر
 خلقہ سیدنا محمد و علی آلہ و صحبہ اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین۔





بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

محمدؐ کے تمام مراتب اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہیں جو موجود بالذات ہے اور کائنات کو موجود نہ کیا ہے۔ اور درود و سلام نازل ہو سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم پر جن کی حقیقت، ذات کی وحدت اور کائنات کی اصل ہے اور آپ کے تمام آل و اصحاب رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین پر جو شریعت و طریقت کے راوی اور حقیقت و معرفت کے ماہر ہیں۔

اما بعد۔ اسماعیل عرف حضرت بادشاہ بن سید شاہ احمد قادری الملقانی بن سید محمد قادری بن سید ابوالحسن ثانی قادری درنگلی کہتا ہے کہ یہ رسالہ، جس کا نام نور الحقیقت ہے تنزیلاتِ ستہ کے بیان میں مختصراً تحریر کیا گیا ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ اس سے مبتدی کو فائدہ پہنچے گا۔



مرتبہ اولیٰ

: احادیث

دیکھو جب کوئی چیز نہ تھی، نہ پانی نہ خاک، نہ ہوا نہ آگ، نہ زمیں نہ آسمان، نہ شجر نہ حجر، نہ حیوانات — تب ایک حقیقت تھی جو اپنے آپ موجود تھی، جس کو عربی میں ”ہویت“، فارسی میں ”ہستی“ اور دکنی میں ”بے پن“ کہتے ہیں۔ بعض حضرات اس کو ”عشق“ بھی کہتے ہیں۔

یہ حقیقت اس مرتبہ میں تمام قیود سے پاک تھی اور اس کے تمام صفات و کمالات پوشیدہ تھے۔ وہ اپنے کمال کے سبب کسی جانب متوجہ نہ تھی۔ اپنے آپ پر حاضر تھی۔ اپنے غیر کی طرف متوجہ نہ تھی کیونکہ اس کا غیر تھا ہی نہیں۔ اس کی تمام صفات اُسی کی ذات میں مندرج تھیں، چنانچہ اس مرتبہ میں اس کا کوئی اسم اور کوئی صفت ظاہر نہیں۔ نہ کوئی نسبت نہ کوئی اضافت، بلکہ وہ صفت بطون و ظہور سے بھی پاک تھی، اس کو اس مرتبہ میں ایک اور بہت نہ بولا جائے، نہ اللہ، نہ بندہ۔ اگرچہ بعض حضرات نے اس حقیقت کو اس مرتبہ میں بھی ”اللہ“ کہا ہے، لیکن اکثر صوفیہ کہتے ہیں کہ یہ اس حقیقت کا صرف تسمیہ ہے، اس لیے کہ الفاظ کی کوئی کمی تو ہے نہیں، جو چاہو نام رکھ لو، لیکن نام رکھنے کا فائدہ کچھ نہیں، کیونکہ نام رکھنے سے مقصود سمجھنا اور سمجھانا ہے، اور یہاں صورت یہ ہے کہ کوئی اس حقیقت کو تعینات کے بغیر نہ پاسکتا ہے، نہ سمجھ سکتا ہے، نہ دیکھ سکتا ہے اور نہ جان سکتا ہے۔ پھر جب یہ صورت ہے تو الفاظ سے اس کی جانب کیوں اشارہ کیا جائے وہ نام کی قید میں نہیں آسکتی، خواہ اس کے کہنے ہی نام رکھ لیے جاتیں۔

وہ حقیقت اپنی یکتائی کے سبب عالم سے بے پروا ہے کیونکہ ذات بذات خود عالم کی طرف وجود و عدم کی نسبت یکساں رکھتی ہے، نہ اس کی موجودیت کی خواہش رکھتی ہے اور نہ اس کے عدم کی رغبت، یہ بے پروائی ذات کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس حقیقت کو اس مرتبہ میں کوئی نہیں جان سکتا، نہ ولی نہ نبی، کیونکہ وہ حقیقت اپنے اطلاق حقیقی (بے قید) کے سبب چاہتی ہے کہ نہ جانی جائے اور احاطہ و قید میں نہ آئے لیکن علم کا تقاضا ہے کہ معلوم اس کی گرفت میں آئے۔ لہذا مرتبہ ذات کے ادراک سے عاجز رہنا، عین ادراک ہے۔ پس تعینات، اسماء، صفات اور مظاہر کے بغیر ذات کی دریافت میں سعی کرنا، علم کو بے فائدہ ضائع کرنا اور محال کو طلب کرنا ہے۔ ایسی معرفت اس کے غیر کے لئے متمنع ہے، الایہ کہ بالا جمال ہو اور وہ صرف یہ ہے کہ کائنات کے سوا ایک حقیقت تھی جس سے کائنات کا ظہور ہوا ہے۔

وہ حقیقت اس مرتبہ میں تعین سے پاک ہے۔ کوئی ایک تعین اس حقیقت کو لازم نہیں، بلکہ ہر مرتبہ میں وہ ایک تعین، مرتبہ کے مطابق لیتی ہے۔ اور کسی تبدیلی کے بغیر مطلق بھی ہوتی ہے اور مقید بھی، کلی بھی اور جزئی بھی، عام بھی اور خاص بھی، واحد بھی اور کثیر بھی۔ حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے: **الآن کما کان یعنی اللہ تعالیٰ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ انزل میں تھا۔**

اس مرتبہ ذات کو غیب ہوت، غیب الغیوب، البطن کل باطن، ہوت مطلقہ، لاتعین، عین الکافور، ذات سازج، منقطع الاشارات، منقطع الوجدان، احدیت مطلقہ، مجہول النعت، عنف، نقطہ اور گنج مخفی کہتے ہیں۔



مرتبہ ثانیہ

تنزل اول : وحدت^{۲۸}

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

”میں گنج مخفی تھا (یعنی ذات کے غلبہ میں تمام صفات مخفی تھیں) پھر میں نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں، پس میں نے مخلوق پیدا کی۔“

حقیقت کا یہی ظہور ہے جو مجالی یعنی تعینات میں پایا جاتا ہے اور عارفوں کے مشاہدے میں آتا ہے۔ تعینات و تجلیات میں اس کا مشاہدہ دو طرح سے ہوتا ہے۔

۱۔ یہ کہ ذات جب اسما یا ارواح میں نزول کرتی ہے تو عارف اولاً اس کا مشاہدہ کرتا ہے اور ثانیاً متعینات میں اس کے ظہور کی کیفیت کا، اور تعینات کے ساتھ اس کے تقید کا، خواہ یہ اسمی تعینات ہوں یا غیر اسمی تعینات مشہود ہوں، یہ مشاہدہ اکمل الکامین کا ہے۔ یہ مشاہدہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے کیونکہ آپ نے ارشاد فرمایا ہے :

مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ

میں نے جس چیز کو بھی دیکھا ہے، اس سے پہلے حق کی یافت ضرور کی ہے۔

۲۔ دوسرا مشاہدہ تعین اور تجلی کے درمیان ذات مطلقہ کا مشاہدہ ہے، خواہ یہ

مشاہدہ ذات مع التین ہو یا بعد مشاہدہ تعین۔ یہ مشاہدہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ

کہے، کیونکہ آپ نے فرمایا ہے :

مَا سَأَأْتَتْ شَيْئًا إِلَّا وَسَأَأْتَتْ اللَّهَ مَعَهُ

(میں نے جس چیز کو بھی دیکھا ہے، اس کے ساتھ حق کی یافتہ ضرور کی ہے) ^{۱۳۵}

الفرض اس حقیقت کے تعینات ہے حد و بے شمار ہیں لیکن ان کے کلیات چھ ہیں۔ دوسرا تب غیب ہیں، کیونکہ ان میں ذات اور غیر ذات سے ہر چیز غائب ہے۔ ان دونوں مرتبوں میں حق پر کسی چیز کو ظہور حاصل نہیں۔ مرتبہ اول میں غیب سے تعین اول ہے اور مرتبہ ثانی میں غیب سے تعین ثانی ^{۱۳۶}۔ باقی تین مراتب ”کوئی“ ^{۱۳۷} ہیں اور چھٹا مرتبہ ”جامع مراتب“ ^{۱۳۸} ہے۔

تینوں اول یعنی حقیقت کا پہلا ظہور یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے اپنے وجود کو پایا اور ”انا“ فرمایا، اور ساری کائنات بالاجمال علم میں آئی۔ یوں عوالم بالاجمال حقیقت سے الگ نہیں۔ وہ ذات عالم کو ظاہر کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے اور عالم ذات سے الگ نہیں ^{۱۳۹}۔ وہ ذات بالاجمال اسماء و صفات سے متصف ہے۔ اس طرح ”سمیع“، ”قدیر“ سے الگ نہیں یعنی کوئی اسم بھی دوسرے اسم سے علیحدہ نہیں ^{۱۴۰}۔ یہ مرتبہ ”قابل محض“ ہے۔ یہاں کثرت ظاہر نہیں ^{۱۴۱} خواہ حقیقی ہو یا اعتباری ^{۱۴۲}۔ سارے عوالم اس مرتبہ میں تابو در ہیں جب ذات نے اپنے وجود کو پایا اور ”انا“ فرمایا تو چار چیزیں پائی گئیں :

۱۔ ذات وجود — یعنی خود کو ”انا“ فرما کر جاننا۔ یہ ذات ہی وجود ہے۔

۲۔ صفت علم — یہ جاننا صفت ہے۔

۳۔ اسم نور — جو خود پر ظاہر ہوا تو جاننا، پس یہ ظہور نور ہے۔

بعض حضرات نے ”انیت“ ہی کو نور کہا ہے۔

۴۔ فعل شہود — یعنی خود کو دیکھا تو جاننا، لہذا یہ دیکھنا شہود ہے ^{۱۴۳}۔

تینوں اول کو وحدت حقیقی ^{۱۴۴}، مرتبہ الجمع والوجود ^{۱۴۵}، مرتبہ جامعہ ^{۱۴۶}، احدیت جامعہ ^{۱۴۷}،

احدیت جمع ^{۱۴۸}، مقام جمع ^{۱۴۹}، حقیقۃ الحقائق ^{۱۵۰}، برزخ البرازخ ^{۱۵۱}، برزخ کبریٰ ^{۱۵۲}، حقیقت

محمد ﷺ، عقل اول ﷻ، قلم اعلیٰ ﷻ، روح اعظم ﷻ اور تجلی اول ﷻ کہتے ہیں۔ یہ وحدت قابلیات ذات کی ہے۔ اس مرتبہ میں ماحوت ﷻ، ملکوت ﷻ سے (جو مرتبہ ارواح ہے) ممتاز نہیں اور ملکوت، جبروت ﷻ سے (جو مرتبہ صفات ہے) ممتاز نہیں اور جبروت، لاہوت ﷻ سے (یعنی الوہیت سے جو مرتبہ ذات ہے) ممتاز نہیں۔

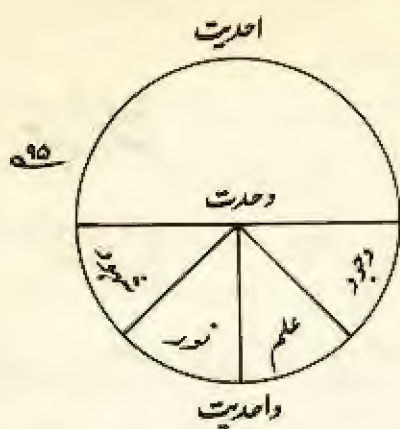
اس وحدت کے دو اولین اعتبارات ہیں :

- ۱۔ سقوط اعتبارات — یعنی ذات سے بالکلیہ تمام اعتبارات ساقط اور معدوم ہوں، یہ احدیت ہے یعنی تمام اعتبارات کے سقوط و عدم کے ساتھ ذات کا ایک ہونا۔ اسی لحاظ سے ذات کو "احد" کہا گیا ہے یعنی ایک ایسی ذات جس سے تمام اعتبارات دو کر دیئے گئے ہوں، اسی لئے ذات کا بطون، اس کا اطلاق اور اس کی ازلیت اسی اعتبار سے متعلق ہے۔
- ۲۔ ثبوت اعتبارات — یعنی اس ذات میں بے حدود بے شمار اعتبارات مندرج ہوں، یہ واحدیت ہے یعنی جملہ اعتبارات کے ساتھ ذات کا ایک ہونا، تمام اعتبارات و صفات کے ساتھ ذات کا ایک ہی نام ہو یعنی ایک ایسی ذات جو اعتبارات کے ساتھ ہے، پس واحد ثبوتی نام ہے، سلبی نہیں۔ ذات کا ظہور، ذات کا وجود (یافت)، ذات کی ہمیشگی، ابدیت اسی اعتبار سے متعلق ہے۔

ان دونوں اعتبارات یا دیگر اعتبارات میں کوئی غیریت یا تفریق (حقیقی) نہیں۔ کثرت مغایرت احکام کی وجہ سے ہے اور وحدت میں کثرت بالفعل نہیں۔ لہذا وحدت اس ذات کی یکتائی ہے جس نے خود کو بغیر سقوط اعتبارات اور بغیر ثبوت اعتبارات کے جانا۔ مرتبہ ذات میں فرق نہ ثبوت اعتبارات کا ہے اور نہ سقوط اعتبارات کا۔

پس یہ ذات کا ظہور اول ہے، احدیت اور واحدیت دونوں اس کی نسبتیں ہیں۔ اگر وحدت نہ ہوتی تو یہ نسبتیں بھی نہ ہوتیں، جیسے عشق کی دو نسبتیں ہیں، عاشق اور معشوق، یہ دونوں عشق کے بغیر معدوم ہیں۔ اسی طرح احدیت، وحدت کے اوپر اور واحدیت، وحدت کے نیچے ہے اور وحدت، برزخ ہے یعنی ان دونوں کے درمیان ہے۔ اس وحدت کو تجلی اول ﷻ، منزل اول ﷻ، حقیقۃ المحقق ﷻ، برزخ کبرئی ﷻ، اصل البرزخ ﷻ، او ادنیٰ ﷻ

اور الف کہتے ہیں۔



مرتبہ ثالثہ

تنزل ثانی : واحدیت

تنزل ثانی یعنی دوسرا ظہور اس حقیقت کا تین ثانی ہے۔ اس مرتبہ میں ذات نے اپنی ہر صفت اور ہر قابلیت کو علیحدہ علیحدہ جانا، چنانچہ ذات یہاں تمام اسماء و صفات کی جامع ہے، خواہ یہ اسمائے کلی ہوں یا اسمائے جزئی۔ یوں ہر اسم دوسرے اسم سے جدا ہوا۔ اسم عبارت ہے ایک ذات سے جو ایک صفت سے متصف ہے مثلاً ذات کو صفت سماعت کے ساتھ سمیع کہتے ہیں اور صفت کلام کے ساتھ کلیم۔ اب اگر کہا جائے کہ ”اللہ“ تو ایک اسم ذات ہے، اس میں ذات، صفت سے متصف کہاں؟ تو جواب دیا جائے گا کہ جمیع کمالات کی صفت سے متصف ہے کیونکہ ”اللہ“ اس ذات کا نام ہے جو تمام صفات و کمالات کی جامع ہے اور نقصان و زوال سے منزہ۔

حق کے لئے کمال کا ثبوت دو طرح سے ہے۔ کمال ذاتی اور کمال اسمائی۔

۱۔ کمال ذاتی — ذات کے کمال سے مراد، ذات کا ظہور، ذات کے لئے، ذات کے ساتھ اور ذات میں، بلا امتیاز غیر و غیریت ہے یعنی ایک کمال اس کا بحیثیت ذات ہے جو عبارت ہے موجود بالذات کے ثبوت سے نہ کہ موجود بالغیر کے ثبوت سے۔ پس ذات اس کی فی نفسہ کامل ہے اور وہ بالذات واجب الوجود ہے بلکہ عین وجود ہے جو اپنے آپ بالذات موجود ہے۔ کمال ذاتی کے لئے استغنائے مطلق لازم ہے کہ وہ اپنے وجود، اپنی بقا اور اپنے دوام میں مستغنی ہے۔ لہذا اس کمال میں وہ ساری کائنات سے بے نیاز مطلق ہے۔

۲۔ کمال اسمائی — اس سے مراد اسمائے حسنی کی حیثیت سے حق تعالیٰ کا کمال تفصیلی

ہے یعنی ذات کا صفات سے متصف ہونا۔ یہ علم میں اعیان ثابتہ کے خموت کے بعد ہی ممکن ہے کیونکہ معلوم کے بغیر علم کا، مقدور کے بغیر قدرت کا اور مخلوق کے بغیر خلق کا ظہور نہیں۔ جب اس حقیقت کے علم میں عالم ثابت ہوئے تو حق تعالیٰ کے علم نے ان صور علمیه کے ساتھ علاقہ پایا۔ لہذا معلومات الہیہ کے سبب اسم علم کا ظہور ہوا اور اعیان ثابتہ اپنی تمام قابلیتوں کے ساتھ بغیر کسی تغیر کے علم میں آئے یعنی علم نے ان میں کوئی تبدیلی نہ کی کیونکہ علم معلوم کے تابع ہے۔ اس طرح یہ صور علمیه مقدور اور مراد ہوئے، قدرت اور ارادے کا ان سے تعلق ہوا۔ اب اس حقیقت کے نام جو "قادر" اور "مرید" ہیں، ظہور میں آئے۔ اسی پر دوسرے اسماء کو بھی قیاس کر لو۔

اس مرتبہ میں ہر صفت دوسری صفت سے علیحدہ ہے اور بہ اعتبار امتیاز علمی ذات سے بھی جدا ہے کیونکہ اس حقیقت نے اپنی تمام قابلیتوں پر نظر ڈالی اور ہر ایک قابلیت کو جدا جدا بنانا۔ اس نے قابلیتوں کی یافت میں طرح سے کی :

۱۔ ایک وہ قابلیت ہیں جن کا ظہور مظاہر پر موقوف نہیں، جو میں عالم ہیں۔ ان کو صفات ذاتی کہتے ہیں مثلاً حیات، علم، ارادہ، قدرت، سماعت، بصارت، کلام، بقا، قبولیت، وجوب، غنا، قدوسیّت، صمدیت، قدّم۔

۲۔ دوسری وہ قابلیت ہیں جو فعلیت کی صلاحیت رکھتی ہیں اور جن کا ظہور مظاہر پر موقوف ہوتا ہے۔ ان کو صفات افغالی کہتے ہیں مثلاً خالقیت یعنی پیدا کرنا، رزاقیت یعنی رزق پہنچانا، احیاء اور اماتت یعنی جلانا اور مار ڈالنا۔

۳۔ تیسری وہ قابلیت ہیں جو اثر قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں، ان کو صفات افغالی کہتے ہیں مثلاً مخلوقیت، مرزوقیت، حیات، موت۔

صفات ذاتی اور صفات افغالی کو حقائق الہیہ کہتے ہیں کیونکہ ہر صفت کے ساتھ ذات الہی کا ایک (الگ) نام ہے اور صفات افغالی کو حقائق کونیہ، اعیان ثابتہ، صور علمیه، ماہیات، حقائق عالم، عالم معانی، امہات عالم، آئینہ ہائے وجود اور عدم کہتے ہیں اور یہ مرتبہ مظہر وحدت کا ہے کیونکہ تفصیل مظہر اجمال کی ہے۔

پھر اس مرتبہ کی بھی دو نسبتیں ہیں :

۱- اوپر کی نسبت کو حقائق الہیہ کہتے ہیں، جس کا لازمہ وجوب ہے۔

درمیان حقیقت انسانی

۲- اور نیچے کی نسبت کو حقائق کونیہ کہتے ہیں، جس کا لازمہ امکان ہے، یعنی بطون و ظہور اور وجود و عدم خارجی برابر ہے۔ اس مرتبہ میں کثرت اعتبار کی پیدا ہوتی یعنی اسماء و صفات اور صور علمیہ سمجھنے میں تو بہت ہیں لیکن فی الواقع اس حقیقت سے علیحدہ نہیں ہیں۔ بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ حقائق الہیہ میں کثرت نسبتی ہے اور حقائق کونیہ میں کثرت حقیقتی ہے کیونکہ ہر ہامیت دوسری ہامیت سے علیحدہ ہے بلکہ وحدت اس میں نسبتی ہے کیونکہ ان تمام صورتوں میں ایک ہی وجود کا ظہور ہے۔

اسماء و صفات الہیہ کو "خزائن الہیہ" کہتے ہیں کیونکہ ہر اسم اور ہر صفت میں احکام و آثار کے جواہر مخفی ہیں، جن کا ظہور تخلیق قابل کے بعد ہوتا ہے۔ یہ صور علمیہ بالکلیہ اس حقیقت کے غیر نہیں بلکہ اس حقیقت کی نشوونما ہیں۔ ان صور علمیہ کو اپنا یا غیر کا شعور نہیں، اس حقیقت کی ذات میں انہوں نے حلول نہیں کیا۔

یہ صور علمیہ محمول یعنی مخلوق نہیں ہیں کیونکہ خالق کی تخلیق سے ان کا وجود نہیں ہوا، اس لیے معدوم ہیں یعنی علم سے باہر موجود نہیں، جب ان کی تخلیق ہی نہیں ہوئی تو وہ مخلوقات میں کس طرح شامل ہوں گی، جعل اور تخلیق تو وجود خارجی بخشنے کا نام ہے۔ وہ صور علمیہ وجود خارجی کے لیے اگرچہ جعل جاعل کی محتاج ہیں لیکن وجود علمی میں اپنے عدم اصلی پر قائم ہیں اگرچہ ان پر وجود خارجی تھوپا جائے کیونکہ خفا اور پوشیدگی ان کی ذاتی ہے، پس خارج میں کس طرح موجود ہوں اور علم سے باہر کیونکہ آئیں اس لیے وہ خارجاً موجود نہ ہوں گے لہذا ان صور علمیہ سے جن حقائق کا ظہور ہوتا ہے، وہ ان صور علمیہ کے احکام و آثار ہیں نہ کہ ان صور علمیہ کے ذوات۔ ان صور علمیہ کے دو اعتبارات ہیں :

۱- ایک اعتبار یہ ہے کہ یہ صور علمیہ اس حقیقت کے، اس کے اسماء و صفات کے آئینے ہیں، جو وجود ان آئینوں میں متعین ہے احکام و آثار کی کثرت کے سبب متحد دکھائی دیتا ہے، اگرچہ خارج میں

ظاہر نہیں۔

۲۔ دوسرا اعتبار یہ کہ وہ حقیقت ان صور علمیہ کی آئینہ دار ہے لہذا اس حقیقت میں ان صور علمیہ کے علاوہ کچھ بھی ظاہر نہیں۔ وہ حقیقت جو ان صور علمیہ کی آئینہ دار ہے غیب میں ہے جیسا کہ آئینہ کی شان ہے لہذا آئینہ صرف پردہ غیب کے پیچھے سے ظاہر ہوا ہے۔

اس مرتبہ الہیت میں دو حقیقتیں متنازع ہوتی ہیں :

- ۱۔ ایک وہ حقیقت جو صفات کمالیہ سے متصف ہے مثلاً اطلاق (بے قیدی)، فعالیت، تاثیر، وحدت، وجوب ذاتی، قدم اور بندگی۔ یہ حقیقت واجب اور معبود (اللہ) ہے۔
- ۲۔ دوسری وہ حقیقت جو صفات مخلوقیہ سے متصف ہے مثلاً تقید، انفعال، تاثیر، امکان ذاتی، حدوث۔ یہ حقیقت ممکن اور عابد (بندہ) ہے۔

اسما الہیہ کے تحت احکام کا ظہور منظر کھلتا ہے جو امکانیہ ہیں اور خارجی وجود کے بعد ہی واقع ہوتے ہیں لہذا صور علمیہ کو خارجی میں موجود کرنا ضروری ہوا اس لئے اللہ تعالیٰ نے عالم کو خارجی میں، اپنے علم تفصیلی اور عالم کی استعداد و قابلیت کے مطابق پیدا فرمایا۔ اس منزل ثانی کو الوہیت، تعین ثانی، تجلی ثانی، منشاء الکمالات، قبلہ توجہات، علم معانی، حضرت ارسام، علم ازلی، علم تفصیلی، مرتبہ العما، قاب قوسین، مرتبہ البار، منتہی العابدین، منشاء السوی، منشاء الکثرت، واحدیت، مرتبہ اللہ اور لوح محفوظ کہتے ہیں۔

یہاں یہ نہ سمجھ لینا کہ وحدت اور الہیت اور اللہ تعالیٰ کا نام نوپید ہوا ہے کیونکہ مرتبہ ذات کی ایک آن بھی وحدت اور الہیت پر مقدم نہیں۔ یہ تقدیم و تاخیر تہ کی ہے اور صرف برائے تفہیم ہے مثلاً ایک مسطحی مہر کندہ کی گئی اب اگر اس کو کاغذ پر لگا کر پڑھیں تو مقدم پہلی سطریں ہی جائے گی، اس کے بعد دوسری، پھر تیسری، لیکن کاغذ پر ان سطروں کا ثبوت مقدم اول مؤخر نہیں ہوا ہے۔



مرتبہ رابعہ

تمنزل ثالث : ارواح ^{۱۳۴}

تیسرا تمنزل یعنی تیسرا تعین مظهر ارواح کا ہے۔ ارواح، اجسام کے مادے ہیں اور عوارض سے پاک، اور الوان و اشکال نہیں رکھتے۔ ^{۱۳۵} ان کے عالم کو عالم افعالی، عالم انوار، عالم مجرّات، عالم مغارق، عالم ملکوت، ^{۱۳۶} عالم علوی، عالم غیب، عالم امر، ^{۱۳۷} عالم غیر مرنی، ^{۱۳۸} عالم غیر محسوس، ^{۱۳۹} عالم ربانی، عالم لطیف، عالم بے رنگ، کہتے ہیں۔

اس عالم میں ملائکہ دو قسم کے ہیں :

۱۔ ایک قسم تو ان فرشتوں کی ہے جو عالم اجسام سے تدبیر و تصرف کا تعلق نہیں رکھتے، ان کو کربیاں کہتے ہیں۔

۲۔ دوسری قسم ان فرشتوں کی ہے جو عالم اجسام سے تدبیر و تصرف کا تعلق رکھتے ہیں، ان کو روحانیاں کہتے ہیں۔ ^{۱۴۰}
کروبیوں کی پھر دو قسمیں ہیں :

۱۔ ایک قسم تو وہ ہے جو اپنی اور عالم کی خبر نہیں رکھتے اور جب سے پیدا ہوئے ہیں، اللہ تعالیٰ کے جلال و جمال میں گم ہیں ان کو "ملائکہ مبہمیین" ^{۱۴۱} کہتے ہیں اور شریعت میں "ماد اعلیٰ" اور "ملائکہ عالیہ" کہا جاتا ہے۔ اولاً عما میں اللہ تعالیٰ نے ملائکہ مبہمیین کو پیدا فرمایا۔ اُن کے بعد اسی صفت پر ایک اور فرشتے کو پیدا کر کے اس کو ابد الابد تک کی تمام چیزوں کا علم عطا کیا، اس فرشتے کا نام عقل کل، عقل اول اور قلم اعلیٰ ہے۔ پھر اس کے نیچے ایک اور فرشتے کو پیدا فرمایا تاکہ قلم اعلیٰ اس کو سارا علم تفصیلی پہنچا دے، اس کو نفس کل ^{۱۴۲} اور

”لوح محفوظ“ کہتے ہیں۔ اس میں جو کچھ ہے وہ غیر تبدیل ہے۔ اور دیگر فرشتے بھی ہیں، جن کو کائنات کا تھوڑا بہت علم عطا کیا گیا ہے۔ یہ فرشتے بھی اقسام ہیں جو اپنے اوپر والے فرشتوں سے علم حاصل کر کے نیچے والے فرشتوں کو بہم پہنچاتے ہیں۔ ان نیچے والے فرشتوں کو ”الواح“ کہا جاتا ہے۔ یہ الواح محو و اثبات کے محل ہیں مثلاً ان الواح پر وہ اقسام ہر وقت لکھتے رہتے ہیں۔ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وصحبہ وسلم نے معراج میں جو آواز سماعت فرمائی تھی، وہ ان ہی اقسام کی تھی۔ قلم اعلیٰ لکھ کر فارغ ہو چکا۔

۲۔ دوسرے وہ فرشتے ہیں جو برائے فیض ربوبیت ہیں، ان کو ”حجّاب الوہیت“ کہتے ہیں۔ عَمّا میں سب فرشتے صف بہ صف کھڑے ہیں اور اپنی اپنی خدمتوں پر مامور ہیں۔ اپنے مقام سے سرِ مو تجاوز نہیں کر سکتے۔ عقل کل اور نفس کل کے بعد صف اعلیٰ میں ملائکہ مقرر ہیں مثلاً حضرت جبریل علیہ السلام اور حضرت میکائیل علیہ السلام اور سب فرشتے حکم الہی کے منتظر ہیں۔ یہ نافرمانی نہیں کر سکتے کیونکہ ان کی تخلیق ہی اس طرح ہوئی ہے کہ یہ گناہ سے پاک (معصوم) ہیں۔

ان ملائکہ کے بعد ملائکہ طبعیہ ہیں جو مؤکل ہیں، جن میں سے بعض افزائش نسل پر اور بعض رزق رسانی پر اور بعض جسم انسانی سے متعلق دیگر امور پر مامور ہیں۔ اور بعض اعمال کی کتابت کے لئے ہیں، یہ اقسام اور الواح کی قسم سے ہیں۔ پھر یہ الواح بھی محو و اثبات کے محل ہیں۔ ان میں جو گناہ لکھے جاتے ہیں، رحمت الہی انہیں مٹا دیتی ہے۔ اور ہر فرشتہ اللہ تعالیٰ کے اس نام کی تسبیح کرتا ہے، جس کا وہ (خود) مظہر ہے اور اُن کی تسبیح اسمائے تنزیہ کے ساتھ ہوتی ہے۔

روحانیوں کی دو قسمیں ہیں :

- ۱۔ ایک وہ روحانی ہیں جو سادیاات میں تصرف کرتے ہیں، ان کو ”اہل ملکوتِ اعلیٰ“ کہا جاتا ہے۔
- ۲۔ دوسرے وہ روحانی ہیں جو ارضیات میں تصرف کرتے ہیں، ان کو ”اہل ملکوتِ اسفل“ کہا جاتا ہے۔

لاکھوں فرشتے نورِ انسانی کے مؤکل ہیں اور لاکھوں معدنیات کے، لاکھوں نباتات کے

اور لاکھوں حیوانات کے، بلکہ یوں کہو کہ ہر چیز پر ایک فرشتہ موقوف ہے، حتیٰ کہ بارش کے ہر قطرے کے ساتھ ایک فرشتہ نازل ہوتا ہے۔ اہل کشف نے کہا ہے کہ جب تک فرشتہ ساتھ نہ ہو ایک پتہ بھی درخت سے گر نہیں سکتا، احادیث میں ملک الجبال، ملک الریح، ملک الرعد، ملک البرق اور ملک السحاب (کا ذکر) آیا ہے۔

روحانیوں سے روح انسانی ^{الطبع} ہے، جو ایک تعین مجرد ہے مادے سے اور لطیف ہے لطائف الہیہ سے، جو لوح و قلم کے بالمقابل ہے بلکہ یہ دونوں اس میں داخل ہیں، کیونکہ روح انسانی عالم امکان میں تمام اشیائے کونیہ اور اسمائے الہیہ کی منظر جامع ہے اور اس کو ہر چیز کا تفصیلی علم بالفعل ہے۔ روح انسانی بے کھٹکے عقل کل اور نفس کل سے جو علم چاہے حاصل کر لیتی ہے اگرچہ وہ ان سے افضل ہے۔

روح انسانی ایک ہے لیکن متعدد تعینات میں متعین بھی ہوتی ہے اور متعدد صورتوں میں متشکل بھی۔ ان صورتوں کو ارواح حیوانی کہتے ہیں۔ ہر انسان میں ایک روح حیوانی داخل ہے روح حیوانی جو ایک جسم لطیف ہے، عالم ارواح اور عالم اجسام کے درمیانبرز ہے۔ یہ بہ تبدیلی شکل سارے جسم میں اس طرح در آتی ہے کہ اس کا ہر جزو، جسم کے ہر جزو میں در آیا ہوا ہے۔ بلکہ اس کا ہر جزو، بدن کے ہر جزو کے ساتھ مل کر ایک ہو گیا ہے، اب محسوس ہی نہیں ہوتا کہ روح حیوانی جسم کے علاوہ بھی کچھ ^{۱۵۳} اور ہے۔ فلاسفہ جس کو روح حیوانی کہتے ہیں، وہ قابل فنا جسم بخاری ہے ^{۱۵۴}۔

عقل کل کے ہر مرتبہ سے صاحب القویٰ کی روح حیوانی ایک قوت ہے، یہ عقل جزئی ہے، روح حیوانی جس کے تعاون سے نیک و بد اور نفع و ضرر میں فرق کرتی ہے اور نفس کل کے مرتبہ سے ایک دوسری قوت ہے، یہ نفس جزئی ہے، جو بقائے جسم کے مصالح بدنہ علیٰ درجہ اکمال بدن کو ہمیا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے بدن اور حیوانیت کے مقتضیات کی تکمیل کے لئے نفس جزئی، روح کو مسخر کرتا ہے، لیکن نفس کی یہ ساری کوشش صرف حفظ نفسانی کے لئے ہوتی ہے۔

روح حیوانی کی ایک قوت، ”قوت شیطانی“ ہے، جو نفس کو از کتاب حرام پر اکساتی

رہتی ہے تاکہ حفظِ بدن حاصل ہو سکے۔ اور روح حیوانی کی ایک قوت، "قوتِ ملکی" ہے جو اصلاحِ آخرت کے اعمال کا تقاضا کرتی ہے، اسی کا حکم دیتی ہے اور روح کے تابع رہتی ہے۔^{۱۵۵}

غرض روح حیوانی کی طرف روح انسانی کی نسبت، مقید کی نسبت ہے مطلق کے ساتھ اور جنہی کی نسبت ہے کلی کے ساتھ۔ روح حیوانی کو سلسلہ قطبِ زماں شاہِ ملتانیؒ میں ممکن کہا گیا ہے۔ روح حیوانی، روح انسانی کا جسد ہے۔ اسی کے ساتھ متحد ہے اور اسی کے ساتھ مرکب، اور صرف اپنے متعین ہی میں مطلق کا ظہور و نمود ہے۔ روح حیوانی اگرچہ اپنے مرتبہ اطلاق میں کل اشیا کی عالم ہے اور تلذذ و تائم سے پاک ہے، لیکن جب متشکل ہو کر روح حیوانی ہوئی تو اس مرتبہ میں علوم سے خالی ہے۔ بدن سے تعلق کے بعد علم سے بہرہ ور ہوتی ہے اور تلذذ و تائم سے متصف۔ روح حیوانی بھی جوہر لطیف اور ابدی ہے۔ موت کے بعد فنا نہیں ہوتی بلکہ بدن سے روح حیوانی کی علیحدگی کا نام "موت" ہے۔ یہ روح بدن سے خارج ہو کر جسمِ برزخی اختیار کر لیتی ہے یعنی صورِ مثالیہ میں سے کسی صورت سے متشکل ہو جاتی ہے اور پھر کبھی دنیا میں جسم سے متعلق نہیں ہوتی۔ قبر میں جسمِ برزخی کے ساتھ روح حیوانی سے ہی سوال کیا جاتا ہے کیونکہ یہی ابدی (غیر فانی) ہے۔^{۱۵۶}

یہ روح حیوانی نیند کی حالت میں بدن سے الگ ہو کر سیر کرتی ہے اور کبھی یہ روح بیداری کی حالت میں دیکھنے والے کے جسم سے نکل کر سیر کرتی ہے اور اس کا جسم مرنے والے کی مانند نظر آتا ہے۔ اور جب دوبارہ بدن میں آتی ہے تو اس کا ہر جزو، جسم کے ہر جزو پر منطبق ہو کر داخل ہوتا ہے۔ یہ حالت اکثر سلسلہ قطبِ زماں شاہِ ملتانیؒ کے مریدوں پر وارد ہوتی ہے۔ روح حیوانی اگرچہ جسم ہے لیکن ایسی لطیف ہے کہ ارواح میں داخل ہو سکتی ہے اور صورِ مثالیہ سے بھی الطف ہے۔ شیخ المشائخ سلطان العشاق سید میرزا ابوالحسن ثانی قادری درنگلیؒ نے فرمایا ہے کہ روح انسانی کے تعدد کے باوجود اس کی وحدت اور اجسام انسانی میں اس کا جاری و ساری ہونا عادت پر منکشف ہوتا ہے لیکن مہجور اس سے ناواقف اور شک میں گرفتار رہتا

✽ قطبِ زماں شاہِ ملتانیؒ کے تعارف کے لئے دیکھو حاشیہ نمبر (۱۶۳)

ہے اور سلطان العشاق کے سلسلے میں روح حیوانی کو "شخص انسانی" اور "مکلف بالشرع" کہتے ہیں، چنانچہ بعض کی تفصیلت بعض پر اسی روح حیوانی کے اعتبار سے ہے۔

روح حیوانی ایک مرتبہ اپنے وجود کے بعد کبھی فنا نہیں ہوتی۔ دنیا میں فی شکل "جسم غفیری" برزخ میں بہ شکل "جسم برزخی" اور آخرت میں بہ شکل "جسم محشور" رہتی ہے۔ روح حیوانی، روح انسانی کا ظرف ہے کیونکہ مقید مطلق کا ظرف ہوتا ہے چنانچہ انسان کامل اس روح کو لہذا نہ نقصانی سے باز رکھ کر روح انسانی کے مشابہ میں اس (کے) تعین کو فنا کرتا ہے اور روح انسانی کے اطلاق و کلیت کا مشاہدہ کرتا ہے۔

روح کی معرفت میں اولیا مختلف ہیں، ان کو روح کی معرفت ان کے مراتب کے مطابق ہوتی ہے۔ راز اس میں یہ ہے کہ روح انسانی ایک اور کامل ہے لیکن تعینات کے ساتھ متعدد ہے اور ہر تعین کی مخصوص خصوصیات ہوتی ہیں اور مخصوص لوازم بھی، جو دوسرے تعین کے نہیں ہوتے۔ لہذا روح انسانی بعض تعینات میں گرفتار جہل ہو کر تحت الشریعی میں جا گرتی ہے اور بعض تعینات میں معرفت الہی میں کامل ہو کر علیین میں پہنچ جاتی ہے۔ اختلاف معرفت، استعداد تعینات کے اختلاف کے سبب ہوتا ہے۔

غرض روح حیوانی، کامل بھی ہے اور ناقص بھی۔ متلذذ بھی اور متألّم بھی۔ لیکن تعینات میں شرط تعین کے ساتھ۔ قلم اعلیٰ اور روح محفوظ، روح انسانی میں مزدوج اور سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روح مبارک، روح اعظم ہے، جو ہر وقت علم و کمال سے متصف ہے۔ آپ عالم ارواح میں، تمام ارواح کی طرف بھیجی تھے۔ سب کے سب خواہ کامل ہوں یا ناقص، روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے ہیں اور سب نے اقرار کیا ہے کہ جسم میں آنے کے بعد بھی ہم سب آپ کے مطیع و منقاد رہیں گے۔ یہ مشاق رسالت، مشاق ربوبیت کے بعد ہوا تھا۔



مرتبہ خامسہ

تمنزل رابع : امثال^{۱۶۹}

چوتھا تمنزل، عالم امثال^{۱۷۰} ہے۔ یہ عالم لطیف برزخ اور واسطہ ہے اجسام و ارواح کے درمیان۔ اس کو عالم برزخ^{۱۷۱}، عالم خیال^{۱۷۲}، عالم دل^{۱۷۳} (بھی) کہتے ہیں۔ یہ عالم روحانی ہے، جو ہر نورانی ہے۔ محسوس اور مقداری ہونے میں جو ہر جسمانی کے مماثل^{۱۷۴} ہے اور خود نورانی ہونے کی وجہ سے جو ہر محرک عقلی کے مماثل^{۱۷۵} ہے۔ یعنی طول و عرض اور حجم کے مشابہ نظر آنے کے باوجود اور نہ کٹنے، نہ جڑنے اور گرفت میں نہ آنے کی وجہ سے، روح کی مانند^{۱۷۶} ہے۔

عالم امثال کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ عالم، عالم اجسام کی مانند ہے اور ہر چیز میں ہر چیز کی مثال موجود ہے، اس لیے کہ حضرت علمی میں اولاً ہر چیز کی ایک صورت ہے۔

عالم امثال کی دو قسمیں ہیں :

۱۔ ایک عالم امثال تو وہ ہے، جس کی یافت کے لیے دماغی قوت کی شرط نہیں، اس کو خیال منفصل^{۱۷۷}، مثال منفصل، مثال مطلق اور خیال مطلق کہتے ہیں۔^{۱۷۸}

۲۔ دوسرا عالم امثال وہ ہے، جس کی یافت کے لیے دماغی قوت کی شرط ہے۔ اس کو خیال متصل^{۱۷۹}، مثال متصل، مثال مقید اور خیال مقید کہتے ہیں۔^{۱۸۰}

مثال منفصل، عالم لطیف موجود ہے، جس میں اجسام کو ارواح ملتی ہیں اور ارواح کو اجسام ملتے ہیں۔ اسی عالم میں حضرت جبریل علیہ السلام، حضرت وحیہ کلبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صورت میں تشکل ہو کر، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تھے۔ خضر علیہ السلام، انبیائے کرام اور اولیاء اللہ اسی میں نظر آتے ہیں۔ حضرت عزرائیل علیہ السلام بھی مرنے والے

کو مرتے وقت اسی عالم میں نظر آتے ہیں اور مرنے کے بعد روح اسی عالم میں جسد اختیار کرتی ہے۔ منکر، نکیر کے سوالات بھی اسی عالم میں ہوتے ہیں اور میت کو قبر کی راحت اور قبر کا عذاب بھی اسی عالم میں ہوتا ہے، اسی لیے اس عالم کو "عالم قبر" بھی کہتے ہیں۔ قیامت کے بعد جب مشر بر پا ہوگا تو یہی اجسام عنصری مختور ہوں گے اور یہ اجسام لطیف ہوں گے۔ اسی عالم میں اہل جنت اپنے اعمال کی صورتوں میں مزے لیں گے اور اسی عالم میں اہل دوزخ اپنے اعمال کی صورتوں میں عذاب پائیں گے۔ اگرچہ اس عالم میں اعمال عرض ہیں لیکن ان کی حقیقتیں جو ہر ہو کر باقی رہیں گی۔ مثال منفصل میں جنت میں نیک اعمال جو اور محلات بن جائیں گے اور بد اعمال دوزخ میں آگ، سانپ اور سچو بن کر باقی رہیں گے۔ بعض بد اعمال مثلاً زنا جو اگرچہ دنیا میں غفلت کے سبب جہنم کو لذت دیتا ہے لیکن اس کی حقیقت "جہنم" والی آگ ہے۔

اس عالم میں اعمال کا ظہور مختلف صورتوں کے ساتھ ہے مثلاً نیک اعمال جنت میں جانے سے قبل موار یوں کی شکل اختیار کر کے اپنے عامل کو اپنے اوپر موار کرالیں گے اور برے اعمال جو جہنم ہو کر اپنے عامل کی پیٹھ پر خرد موار ہو جائیں گے۔ نیک اعمال، مقام شفاعت میں کھڑے ہو کر حق تعالیٰ کی بارگاہ میں سفارش کریں گے اور برے اعمال اپنے عاملوں کو مزید ڈرائیں گے۔ اسی طرح عقائد فاسدہ آگ ہو کر دل کو جلا لیں گے۔

مثال عقیدہ اس عالم میں قوت متخیلہ کے عمل کرنے سے موجود ہوتی ہے اور دکھائی دیتی ہے، مثلاً خواب کی صورتیں —

۱۔ یہ صورتیں کبھی اپنے حقائق موجودہ کے مطابق ہوتی ہیں، تب ان کو تعبیر، تائید اور تفسیر کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ جو کچھ دیکھا گیا ہے وہ بعینہ واقع ہوتا ہے، یہ رویائے صادقہ ہیں۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ابتدائے نبوت کے زمانے میں جو جہلی چیز حاصل ہوئی، وہ رویائے صادقہ تھیں۔ لہذا آپ جو بھی خواب دیکھتے وہ صبح کی روشنی کی مانند سامنے آتا یعنی اس خواب میں کوئی خفا یا شبہ نہ ہوتا اور تعبیر و تاویل کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔ سچے خوابوں کو "رویائے صالحہ" "رویائے صادقہ" اور "مبشرات" کہتے ہیں۔

۲۔ اور کبھی خواب اپنے حقائق موجودہ کے مناسب و مطابق ہونے کے باوجود، بظاہر ان سے مختلف نظر آتے ہیں، لہذا ان خوابوں کو تعبیر کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ صورتِ متشکلہ کی حقیقت، اُن کی تعبیر ہوگی مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علم کو دودھ کی صورت میں اور ایمان کو شیر اچھن کی صورت میں ملاحظہ فرمایا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے صاحبزادے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو ذبح کرتے ہوئے دیکھا، جس کی تعبیر ذبیحہ کو ذبح کرنا تھی، یہ بھی رویائے صادقہ ہی ہیں۔

اور رویائے معتبرہ مثلاً وہ خواب جو حضرت یوسف علیہ السلام نے دیکھا تھا کہ گیارہ شاخ اور آفتاب و مانتاب، آجنباب کو سجدہ کر رہے ہیں۔ چنانچہ گیارہ ستاروں کی تعبیر گیارہ بھائی تھے اور آفتاب و مانتاب کی تعبیر، ماں باپ۔ اس خواب کا اتنا حقیقت تو معتبر ہوا لیکن سجدہ معتبر نہیں بلکہ بعینہ واقع ہوا، کیونکہ فی الواقع وہ سب آجنباب کے مطیع و منقاد ہوئے۔

۳۔ کبھی خواب کی یہ صورتیں واقع سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔ بظاہر میں کوئی مطابقت ہوتی ہے اور نہ باطن میں کوئی مناسبت۔ مثلاً دیوانوں، سرسام کے مریضوں اور عوام الناس کے خوابوں کی صورتیں۔ یہ سب بھوٹے خواب ہوتے ہیں اس لیے کہ عالم ارواح، وجود اور مرتبہ میں عالم اجسام پر مقدم ہے اور امدادِ ربانی جو اجسام کو پہنچتی ہے، موقوف ہے اجسام اور حق تعالیٰ کے درمیان ارواح کی وساطت پر۔ ارواح کو اجسام کی تدبیر سونپی گئی ہے اور مغایرت ذاتی کی وجہ سے اجسام کے ساتھ ارواح کا ربط محال ہے جو مرکب اور بسیط کے درمیان ثابت ہے کیونکہ تمام اجسام مرکب ہیں اور تمام ارواح، بسیط۔ چونکہ ارواح اور اجسام میں مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے ان میں ربط بھی نہیں لہذا تاثیر و تاثر اور امداد و استمداد حاصل نہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اسی لیے عالم ارواح اور عالم اجسام کے درمیان عالم امثال کو برزخ جامع بنایا ہے تاکہ ایک کا دوسرے سے ربط قائم ہو، تاثیر و تاثر اور امداد و استمداد ہو سکے۔

اسی طرح روح انسانی اور جسم انسانی میں مغایرت ہے اور ارتباط، متمنع۔ کیونکہ ارتباط موقوف ہے جسم کو امداد و تدبیر کے پہنچنے پر، اس لیے اللہ تعالیٰ نے روح مفارق اور بدن کے درمیان نفس حیوانی کو برزخ جامع بنا کر پیدا فرمایا ہے۔ چونکہ قوت عقل بسیط ہے،

اس لیے نفس حیوانی، روح مفارق کے مناسب ہے اور اس لیے کہ وہ بالذات مشتمل ہے اُن بہت سی قوتوں پر جو اطراف بدن میں پھیلی ہوئی ہیں اور مختلف تصرفات کے ساتھ متصرف ہے اور جسم بخاری کا محمول ہے اور مرکب عنصری کے مزاج کے مناسب ہے۔

مخفی نہ رہے کہ وہ برزخ، جس میں دنیا سے جدا ہونے کے بعد روحیں رہتی ہیں۔ اس برزخ کے علاوہ ہے جو ارواح مجردہ اور اجسام کے درمیان ^{۱۸۱} ہے۔ اور وجود کے مراتب نزول و صعود کی دوری ہیں، جو مرتبہ دنیا سے پہلے تھا پس وہ مراتب تنزلات میں سے ایک مرتبہ ہے، جس کو "اولیت" کہتے ہیں اور جو مرتبہ، دنیا کے بعد ہے، وہ مراتب معارج میں سے ایک مرتبہ ہے، جس کو "آخریت" کہتے ہیں۔

برزخ آخر میں ارواح کو صورتیں لاحق ہوں گی، وہ ان اعمال کی صورتیں، امدان افعال کے نتائج ہوں گے جو دنیا میں گزر چکے ہوں گے، بخلاف برزخ اول کی صورتوں کے۔ لہذا ایک دوسرے کے عین ہوئے، لیکن مثالیت میں دونوں مشترک ہیں۔ برزخ اول کو "غیب امکان" کہتے ہیں کیونکہ اس میں جو چیز ہے، اس کا ظہور شہادت میں ممکن ہے اور دوسرے برزخ کو "غیب محال" کہتے ہیں۔ اس لیے کہ جو چیز اس میں ہے، آخرت کے علاوہ شہادت کی طرف اس کا رجوع ممکن ہے۔ پہلا برزخ بہت سادوں پر منکشف ہوتا ہے لیکن دوسرا بہت کم لوگوں پر۔



مرتبہ سادسہ

تنزل خامس : اجسام^{۱۸۲}

پانچواں تنزل عالم اجسام ہے، اس کو عالم شہادت بھی کہتے ہیں۔^{۱۸۲}
اجسام دو قسم کے ہیں :

- ۱۔ علویات، مثلاً عرش و کرسی، سبع سموات، ثوابت و سیارے، اور آثار
علوی مثلاً رعد و برق اور بار باراں۔
- ۲۔ سفلیات، مثلاً غیر مرکب عنصريات اور مرکبات مثلاً معدنیات، نباتات، حیوانات
اور جسم انسانی۔

اسی طرح دوسرے عوالم ہیں، جو عالم اجسام کے تابع ہیں مثلاً حرکت و سکون،
عقل و خفت، لطافت و کثافت، رنگ و نور اور آواز و بو۔

دیکھو، ”عالم عقل کل اور نفس کل کے بعد ہیولائے کلی اور طبیعت کی^{۱۸۳}
تخلیق ہوئی۔ ہیولائے کلی جس کو ”ہبار“ کہتے ہیں، اجسام کا مادہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ
نے عالم کی صورتیں اور اجسام کھولے ہیں۔ اس کو ”عنقا“ بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ معلوم تو
ہوتا ہے لیکن ظاہر نہیں ہوتا، کیونکہ ظہور صورت کو ہوتا ہے، مادے کو نہیں۔ اور طبیعت،
روح محفوظ سے موافقت کی دریافت کے بغیر اللہ تعالیٰ کے حکم سے اجسام میں اثر کرتی ہے۔
وہ ہیروئی پہلے کشادگی قبول کیے جیسا ہو۔

وہ کرہ جو سارے عالم اجسام کو محیط ہے، کرہ عرش عظیم ہے، ”عما“ میں چار
فرشتوں نے موجود ہو کر اس کو اٹھایا، اس عرش پر کوئی مادی جسم نہیں بلکہ رحمن کا استواء ہے۔

استوار سے مراد عرش پر اس کا ظہور ہے۔ اس لئے تمام عالم پر اس کی رحمت عام ہوئی کہ کوئی چیز اس کی رحمت سے خالی نہیں، کیونکہ رحمت کی مقابل بندوں کا کوئی عمل نہیں بلکہ محض منت ہے، اسی لئے اس رحمت کو ”رحمت امتنانیہ“ کہتے ہیں، وہ کسی قید کے ساتھ مقید نہیں، اسی لئے اس کو ”رحمت مطلقہ“ بھی کہتے ہیں۔ یہ ”رحمت وجودی“ ہے، یہاں تک کہ غضب میں بھی رحمت ہے کیونکہ مغضوب علیہ کو جب تکلیف پہنچتی ہے تو یہ تکلیف بھی حقائق سے ایک حقیقت ہے۔ جب رحمت کا اس سے تعلق ہوا تو اہم موجود ہوا اور یہی غضب اس شخص پر رحمت ہے، مثلاً گناہ کا زنگ دور کرنے کے لئے گنہ گار کو آگ کی تکلیف پہنچتی ہے یا سونے کو آگ میں جلا کر اس کا کھوٹ دور کرتے ہیں یا فصد لگانے والے کی سوئی سے تکلیف ہوتی ہے لیکن جب مرض دور ہو جاتا ہے اور صحت ہو جاتی ہے تو یہ تکلیف عین راحت بن جاتی ہے۔ اسی طرح حدودِ شرعیہ — مثلاً شربِ خمر یا زنا یا قذف کے حدود ہیں۔ اگرچہ نفاذِ حدود کے وقت تکلیف ہوتی ہے لیکن ان حدود سے گناہوں کا انالہ ہوتا ہے، اس لئے یہ عین رحمت میں ^{۱۱} ہے۔

عرشِ عظیم کے جوف میں ایک اور جہم جوف ہے۔ یہ کرسیِ کریم ^{۱۲} ہے اس کرسی پر رحمت کے ”دو قدم“ دراز ہیں، ایک قدم غضب ہے اور دوسرا قدم رحمت ^{۱۳} ہے اور کرسی میں فرشتے ہیں جو رحمت و غضب کو بندوں تک پہنچانے پر مامور ہیں۔ اسی کرسی کے جوف میں ایک اور کمرہ ہے، جس کو ”فلکِ اطلس“ کہتے ہیں، یہ عرشِ تکوین ہے، اس سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ عالم میں چار طبعتوں کے لئے کون و فساد ہوتا ہے۔ پھر اس کے جوف میں ایک اور کمرہ ہے جس کو ”فلکِ منازل“ اور ”فلکِ ثواب“ کہتے ہیں، جس میں ثابت ستارے اور ستاروں کی منزلیں مقرر ہیں۔ یہ چاروں مرکب نہیں ہیں بلکہ ہر دو کے درمیان خلا ہے، جس میں جنت پیدا کی گئی ہے۔ یہ شیخِ اکبرؒ کے کشف کے مطابق ہے کیونکہ انھوں نے گیدڑہ آسمان ثابت کیے ہیں، جیسا کہ نقص اور یسیہ میں فرمایا ہے کہ فلکِ شمس کے نیچے ساٹھ افاک ہیں اور اوپر ساٹھ اور خود فلکِ شمس چند رحواں ہے چنانچہ فلکِ شمس کے اوپر جو ساٹھ افاک ہیں، وہ یہ ہیں۔

۱۔ فلکِ امر جو مریخ کا فلک ہے، جس کو قتال و سخاک، خون دینا اور ”خمسِ اصفر“ کہتے ہیں۔

- ۲۔ فلک مشتری، جو سعد اکبر ہے۔
 - ۳۔ فلک کیوان، جو زحل کا فلک ہے اور جس کو "نخس اکبر" کہتے ہیں۔
 - ۴۔ فلک منازل، جس کو "فلک ثوابت" کہتے ہیں۔
 - ۵۔ فلک اطلس، جو صاف ہے اور اس میں ستارے نہیں ہیں، اس کو "فلک بروج" کہتے ہیں کیونکہ اس میں بروج مقرر ہوئے ہیں۔
 - ۶۔ فلک کرسی کریم ہے، جو اسم جیم کا منظر ہے۔
 - ۷۔ فلک عرش عظیم ہے، جو اسم رحمن کا منظر ہے۔
 - اور وہ افلاک جو فلک شمس کے نیچے ہیں، یہ ہیں :
 - ۱۔ فلک زہرہ، جو سعد اصغر ہے۔
 - ۲۔ فلک عطارد یا فلک الکاتب، جس کو "دبیر" کہتے ہیں۔
 - ۳۔ فلک قمر
 - ۴۔ فلک کمرہ آتش
 - ۵۔ فلک کمرہ باد
 - ۶۔ فلک کمرہ آب
 - ۷۔ فلک کمرہ خاک
- مشہور یہ ہے کہ فلک اطلس، عرش اور فلک ثوابت، کرسی ہے۔
- شیخ کمال الدین عبد الرزاقؒ کہتے ہیں :
- "فلک عرش سے مراد نفس کل اور فلک کرسی سے مراد عقل کل ہے یہ دونوں مرتبے وجود میں مراتب افلاک سے اعظم ہیں اور ان کی روح کو بسبیل مجاز فلک کہا جاتا ہے جیسا کہ عناصر کے کروں کو افلاک کہتے ہیں۔"
- شیخ رکن الدین شیرازیؒ فرماتے ہیں :
- "اگرچہ یہ توجیہ خوب اور اچھی ہے لیکن نفس اور عقل دو امر

معدنوی معقول ہیں نہ جسم و جوہر، جبکہ افلاک اور کُرے
مُدّرک، محسوس اور مکانی ہیں۔

اور شیخ مؤید الدین جنیدؒ نے شیخ اکبرؒ کا جو قول نقل کیا ہے، وہ اس بات کی تائید
کرتا ہے کہ دونوں فلک ہیں نہ کہ نفس و روح۔

الغرض، اللہ تعالیٰ نے دوعرش اور دو کُرے کے بعد چار عناصر پیدا فرمائے، ان کے
بخارات جو اوپر چڑھے اور جم گئے وہ آسمان بن گئے۔ ہر آسمان میں فرشتے ہیں جو اپنی اپنی مقوضہ
خدمات کے انجام دینے میں مصروف ہیں اور اللہ تعالیٰ نے زمین کے نیچے دوزخ کو پیدا
فرمایا ہے۔ شیخ المشائخ سید میراں ابوالحسن قادریؒ نے جو اس فقیر کے جد امجد ہیں، کیاے خواص میں
فرمایا ہے :

”ظہور الوجود فی الارواح اتم من ظہورہ فی عالم
المعانی و ظہورہ فی المثال اتم من ظہورہ فی الارواح“
”ظہورہ فی الانفس اکثر و اتم من ظہورہ فی المثال“
ارواح میں وجود کا ظہور اتم ہے، اُس کے اُس ظہور سے
جو عالم معانی میں ہے اور امثال میں اُس کا ظہور اکمل ہے، اُس
کے اُس ظہور سے جو ارواح میں ہے۔ پھر اجسام میں اُس کا
ظہور زیادہ اور اتم ہے، اُس کے اُس ظہور سے جو امثال میں ہے۔

غالباً ترتیبِ اخیرہ میں ظہور وجود کے اتمام و اکمال سے حضرت سلطان العشاقؒ کی مراد
یہ ہے کہ اجمالاً اصل حقیقت مدّرک ہو جائے اور تفصیلاً عقل میں آجائے اور جو اس ظاہری
سے متخیل، مبہوم اور محسوس ہو جائے تاکہ وجود کے خواص اور اُس کے آثار اُس میں
بیشتر اور کامل ہو جائیں۔



مرتبہ سابعہ

تنزل سادس : انسان

چھٹا تنزل انسان ہے۔ انسان کے معنی میں مرد مک چشم۔ کہتے ہیں جب مرد مک سر سب کو دیکھے اور خود اپنے ہی کو نہ دیکھے، تو انسان ^{مک} ہے۔ جب کہ احکام وحدت میں حقیقت وحدت حقیقی کے ساتھ تھی تو احکام کثرت پر غالب تھے، بلکہ احکام کثرت تھے ہی نہیں پھر الگ الگ مظاہر میں ظاہر ہوئی کہ ان میں سے ایک مظہر بھی دوسرے مظہر کا جامع نہ تھا۔ اب احکام وحدت پر احکام کثرت غالب ہوئے اور یہاں امر وحدت مخفی ہوا۔

حق تعالیٰ نے ارادہ فرمایا کہ اپنی ذات کو مظہر کلی میں ظاہر کرے جو تمام مظاہر نوری، مجالی، ظلی، حقائقِ سرسی، حقائقِ چہری، وقائقِ باطنی اور وقائقِ ظاہری کا جامع ہو، کیونکہ جامع کمالات و صفات اور جامع اسماء الہی کے طور پر اب تک ذات حق مد رک نہ ہوئی تھی کیونکہ اس کا ظہور صرف اپنے اپنے اس خاص مظہر، مجلہ اور متعین کے مطابق ہوتا تھا، جس میں وہ ظاہر ہوئی تھی۔ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ حق کا ظہور عالم ادراج میں ویسا نہیں ہے جیسا کہ عالم اجسام میں ہے کیونکہ ادراج میں (اس کا ظہور) بسیط، فعلی اور نورانی ہے اور اجسام میں ظلماتی، انفعالی اور ترکیبی۔

اب تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ وہ مظہر کلی انسان ہے جو ذات مطلقہ کی مظہریت اور اسماء و صفات اور افعال کی مظہریت کے درمیان جامع ہے۔ اور حقائق و جوبی، اسمائے الہیہ کی نسبتوں اور حقائق امکانی و صفات خلق کے درمیان جامع ہے۔ لہذا انسان کامل مرتبہ جمع اور مرتبہ تفصیل کے درمیان جامع ہوا اور محیط ہوا، اُن تمام

چیزوں کو جو سلسلہ وجود میں ہیں کیونکہ وحدت اپنے مافیہا کے ساتھ تعین ثانی میں ظاہر ہوئی اور تعین ثانی، اُس چیز کے ساتھ جس کے تحت میں عالم ہیں، انسان میں ظاہر ہوا لہذا (انسان) ان تمام موجودات کا جامع ہے جو انزل سے ابتداء تک پیدا ہوئے اور ہوتے ہیں گئے، اسی لیے انسان کو جہان صغیر اور "عالم صغیر" کہتے ہیں۔ عالم بمنزلہ جسد ہے اور انسان مانند روح، اسی لیے عالم کو "انسان کبیر" کہتے ہیں، یہ باعتبار صورت ہے اور باعتبار مرتبہ، عالم، انسان صغیر یا جہان صغیر ہے اور انسان، عالم کبیر، کیونکہ یہ خلیفہ ہے اور خلیفہ اعلیٰ اور ارفع ہوتا ہے اُن سے جس پر اُس کو خلیفہ بنایا گیا۔ انسان کامل خلیفۃ اللہ ہے۔ اور تصرف ہے سارے عالم میں اس لیے اللہ تعالیٰ کا فیض جس چیز کو بھی پہنچ رہا ہے، وہ انسان کے باطن کے توسط ہی سے پہنچ رہا ہے اور اسی وجہ سے فرشتوں نے اُس کو سجدہ کیا۔ اگرچہ انسان تخلیق میں سب سے مؤخر ہے لیکن چونکہ وحدت کے مشابہ ہے اور مقصود تخلیقِ عالم ہے، اس لیے اس کو عالم کی "علت غائی" بھی کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا فرمایا ہے، یعنی اپنی صفاتِ جلال و جمال، اپنے اسمائے فعلی و انفعالی اور اوصاف اسمائے کیانی سے پیدا فرمایا اور باقی عالم کو ایک ہاتھ سے پیدا فرمایا۔ یہ نکتہ ملائکہ طبعیہ نہ سمجھ سکے، چنانچہ انہوں نے کہہ دیا:

"کیا آپ زمین میں، اس شخص کو خلیفہ بنا رہے ہیں جو اُس میں فساد برپا کرے گا اور غول ریزی کرے گا اور ہم آپ کی تسبیح و تقدیس کرتے ہیں؟"

ملائکہ یہ نہ سمجھ سکے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے صرف اسی ایک اسم کی تسبیح کرتے ہیں، جس کے وہ مظهر ہیں، جبکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اور بہت سے ہیں جن کی ملائکہ کو خبر تک نہیں۔

اللہ تعالیٰ نے آدم کو جو انسان کامل ہیں، پیدا فرمایا اور تمام اسماء ان کو سکھائے کیونکہ انسان کامل ذات کا مظہر ہے، جو جامع ہے تمام اسماء کی۔ اس لیے اس کی تسبیح ملائکہ کی تسبیح سے کامل تر نہ ہوتی چاہیے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ساری کائنات کو فرشتوں کے سامنے پیش کر کے فرمایا کہ اس کائنات کے اسماء مجھے بتاؤ یعنی وہ اسماء بتاؤ، کائنات جن کی مظہر ہے اور ان

اسما کے ساتھ تسبیح کرتی ہے۔ فرشتوں نے جو کبیر سے پاک ہیں، اعترافِ عجز کیا اور آدمؑ نے وہ سارے نام بتا دیے، اس طرح آدمؑ کی فضیلت ظاہر ہو کر رہی۔

”ابلیس نے سجدہ کرنے سے انکار کیا اور کہا کہ میں آدمؑ سے بہتر ہوں۔
کیونکہ تو نے مجھے آگ سے اور آدمؑ کو کھجور سے پیدا کیا ہے۔“

گویا ابلیس نے آدمؑ کو کھجور سمجھا اور یہ نہ جانا کہ اس میں ذات تمام صفات و اسماء اور تمام حقائقِ عالم کے ساتھ ظاہر ہوئی ہے اور اب یہ مظہر جامع ہے۔ ابلیس نے اس مظہر کے مقابلے میں تکبر کیا جو اُسے نہ کرنا چاہیے تھا اور اسی وجہ سے مردود ہوا۔

ابلیس ایک جن تھا اور اسم ”مُضِلّ“ کا مظہر، اس لئے ممکن ہی نہیں کہ اس سے گمراہی کے علاوہ کچھ اور صادر ہوتا۔ اسی لئے اس نے کہا تھا :

”اے رب! قسم ہے تیری عزت کی، میں انسانوں کو فرود
گمراہ کر کے چھوڑوں گا۔“

لہذا گمراہ کرنے کی خدمت اس نے قبول کی تاکہ اس اسم ”مُضِلّ“ کا ظہور ہو۔ انسان کامل اگرچہ باطن میں تمام اسماء کا جامع ہے لیکن بصورتِ ظاہری اسم ”ہادی“ کا مظہر ہے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے شیطان کو انسان کا دشمن فرمایا۔ چنانچہ انسان کامل سے ہدایت کے سوا کچھ اور ظاہر نہیں ہوتا، اگر کبھی اس سے معصیت سرزد ہو سبھی جاتی ہے تو فوراً ہی توبہ و استغفار کرتا ہے یہ بھی ہدایت کا ایک اثر ہے اور اسماءِ ثواب، عفو، غفور کے ظہور کا سبب۔

جب انسان کامل مرتب ہے تو فوراً دوسرا اس کا قائم مقام ہو جاتا ہے تاکہ دنیا باقی رہے۔ جب انسان کامل بالکل باقی نہ رہے گا اور قائمِ ولایتؑ وفات پائیں گے تو قیامت قائم ہو جائے گی۔ انسان ناقص اگرچہ ایک طرح کی جمعیت رکھتا ہے اور فرشتے اس کے ساجد اور فرمانبردار ہیں لیکن یہ سجدہ اس پر وبال ہوتا ہے کیونکہ اس کا شیطان اس کا ساجد نہیں بلکہ اس پر غالب ہوتا ہے بلکہ یوں کہہ کر کہ وہ شیطان کا تابع ہو کر اس کا ہر حکم بجا لاتا ہے اور شیطان بدی میں اس کی مدد کرتا ہے۔ فرشتے فی الواقع اس کے تابع ہونے کے باوجود مانع نہیں ہوتے۔ اور

جب وہ نیکی کا ارادہ کرتا ہے تو اگرچہ فرشتے راضی ہوتے ہیں لیکن شیطان مزاحم ہوتا ہے۔
غرض شیطان کی پیروی کی وجہ سے نوبت کفر اور شرک تک جا پہنچتی ہے اور پھر اس مرحلے
میں انسان کی صرف صورت باقی رہتی ہے مگر حکم اس پر جانور کا لگتا ہے اور وہ اسفل السافلین
میں جاگرتا ہے۔

وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ سیدنا محمد
وعلی آلہ وصحبہ اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین۔





بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

۱۔ حمد کہتے ہیں حق تعالیٰ کی عظمت و کبریائی کے بیان کو، اس کی تعریف و ثنا کو، خواہ بذریعہ قلب ہو یا بذریعہ جوارح۔

حمد کا لفظ صرف حق تعالیٰ کے لیے مخصوص ہے، اس لیے کہ حمد کمال ذاتی کی وجہ سے ہوتی ہے اور حق تعالیٰ کا ہر کمال، ذاتی ہے۔ کائنات میں جہاں، جس چیز اور جس شکل میں بھی کوئی حسن، کوئی خوبی اور کوئی کمال ہے، اس اس پر شہ حق تعالیٰ ہی کی ذات ہے۔ اس کے سوا کسی بھی مخلوق کو کمال ذاتی حاصل نہیں۔ مخلوق کا ہر کمال عطائی ہے۔ اس لیے مستحق حمد صرف حق تعالیٰ کی ذات ہے۔

۲۔ حمد کو اگر مطلقاً "تعریف" کے معنی میں لے لیا جائے تو اس کے چار مراتب بن جاتے ہیں۔

- ۱۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنی تعریف کی۔
- ۲۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بندے کی تعریف کی۔
- ۳۔ تیسرے یہ کہ بندے نے اللہ تعالیٰ کی تعریف کی۔
- ۴۔ چوتھے یہ کہ بندے نے بندے کی تعریف کی۔

ان چاروں مراتب میں تعریف درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہے کیونکہ کمال ذاتی اسی کو حاصل ہے۔

مراتب کا لفظ یہاں ایک اور معنی بھی دے رہا ہے، اور وہ یہ ہے کہ کائنات کا

ذره ذرہ اللہ تعالیٰ کی حمد کر رہا ہے۔ اگرچہ اس کی تسبیح حمد ہماری سمجھ میں نہ آ رہی ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :

وَلَا يَمْلِكُ شَيْءٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ يُحْمَدُ ۚ وَلَٰكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ تَسْبِيحَهُمْ

اور کوئی چیز ایسی نہیں جو اس کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح نہ کر رہی ہو مگر تم ان کی تسبیح کو سمجھتے نہیں ہو۔

(بنی اسرائیل ۱۷ : ۴۴)

شے کی ہر تسبیح اک مرتبہ حمد ہے، اس طرح موجودات عالم کے یہ سارے مراتب بھی اسی کے لیے ہیں۔ نیز ”مراتب“ کے لفظ سے کتاب کے موضوع ”مراتب وجود“ کی طرف بھی اک پُرکھن اشارہ ہو رہا ہے، جس سے قاری کے ذہن کو تہید ہی میں موضوع کی طرف متوجہ کرنا مقصود، معلوم ہوتا ہے۔

۳۰ کائنات کی ایک ایک چیز، چمنستان دہر کا پتہ پتہ، اور صحرائے وجود کا ذرہ ذرہ چرخ چرخ کر زبانِ حال سے کہہ رہا ہے کہ میں خود بخود موجود نہیں ہو گیا، میں قائم بالذات نہیں ہوں، بلکہ میرا وجود وجود حقیقی کا محتاج ہے۔ میرا وجود نشان ہے اس کے وجود کا۔ اس طرح ساری کائنات اسی موجود بالذات کی نشان دہی کر رہی ہے، بلکہ زیادہ سچی بات وہی ہے جو حضرت مصنف قدس سرہ نے کہی کہ کائنات سے موجود نعمائی بھی وہی موجود بالذات کر رہا ہے اور کائنات کو موجود نما بنایا ہے کہ اسی مخلوق سے خالق کے گھر کا پتہ ملتا ہے۔

۳۱ ”حقیقت محمدیہ“ کس طرح ذات کی وحدت ہے اور کس طرح کائنات کی اصل، اس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی، یہاں صرف اتنا ذہن نشین رکھنا کافی ہے کہ ”حقیقت محمدیہ“ ہی واقعہ وجود کائنات ہے اور یہی رونقِ بزم کائنات۔ لولاک لما خلقت الافلاک

۳۲ شریعت و طریقت دونوں ہی ان حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے مروی ہیں۔ دونوں قرآن و سنت سے ثابت ہیں۔ شریعت ظاہر کی فقہ ہے یعنی عبادات و معاملات کے ارکان و اعمال، جسم و جوارح کے اعمال و احکام اور ان کے اصلاح و فساد اگر آپ نہ ہوتے تو میں کائنات کو پیدا نہ کرتا۔

کی فقہ، شریعت کہلاتی ہے۔ طریقت باطن کی فقہ ہے یعنی خشوع و خضوع، حضورِ قلب، دل سے یاد حق، ان کے اعمال و احکام اور ان کے اصلاح و فساد کی فقہ، طریقت کہلاتی ہے۔ شریعت کے احکام و قسم کے ہیں:

۱۔ وہ جن کا تعلق جسم و جوارح اور ظاہر سے ہے مثلاً عبادات، حسن معاملات وغیرہ، یہ ادا کر ہیں جبکہ اعمال شرک و کفر اور سوتے معاملات وغیرہ نواہی ہیں۔

۲۔ وہ جن کا تعلق قلب اور بطون سے ہے مثلاً ایمان و عقائد، صبر و شکر، رضا و توکل، تفویض و اخلاص، انکسار و تواضع وغیرہ، یہ مامورات ہیں اور شمائل کہلاتے ہیں اور عقائد باطلہ، بے صبری و ناشکری، حرص و ہوس، ریا و تکبر وغیرہ، یہ منافی ہیں اور ذرائع کہلاتے ہیں۔ یہ ہر دو قسم کے احکام یکساں مامور بہ ہیں۔ ان سب پر عمل یکساں فرض ہے، لیکن مطلوب قلبی مامورات ہیں کیونکہ اخلاص انہی میں ہوتا ہے۔ اخلاص نام ہے طہارت قلبی کا جو باطن ہے۔ باطن کی طہارت، موجب نفاذ و برادرت ہے اور باطن کی کدورت، موجب خسار و ہلاکت۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

یقیناً نفاذ پا گیا وہ جس نے نفس کا تزکیہ کیا اور نامراد ہوا وہ جس نے اس کو دبا دیا۔

(الشمس ۹۱ : ۱۰۴۹)

نیز فرمایا:

يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ

جس دن نہ مال کام آئے گا نہ اولاد بجز اس کے کہ کوئی شخص قلب سلیم لے کر اللہ کے حضور حاضر ہو۔

(الشعراء ۲۶ : ۸۸، ۸۹)

شریعت و طریقت دونوں ضروری ہیں اور دونوں ایک دوسرے سے قائم رہتے ہیں شریعت ظرف ہے اور طریقت منظوف۔ شریعت نہ ہو تو طریقت کہاں اور طریقت نہ ہو تو شریعت خالی۔

صوفیہ کرامؒ نے شریعت کو چھلکا اور طریقت کو مغز اسی معنی میں کہا ہے کہ مغز کے بغیر چھلکا بے مورد اور چھلکے کے بغیر مغز کا وجود ہی نہیں، مگر جہلدار نے اس بلیغ جملے کے معنی یہ لے لیے کہ اصل شے طریقت ہے اور شریعت پھینک دینے کی چیز ہے، جس طرح چھلکا پھینک دیا جاتا ہے۔
استغفر اللہ۔

۵۶ ”حقیقت اور معرفت کے ماہر ہیں“ — یعنی ان میں یدِ طولیٰ رکھتے ہیں۔ اس بحرِ ذخار کے شناساوریں۔ لفظ حقیقت کا استعمال صوفیہ کرامؒ کے پاس متعدد طور پر ہوتا ہے۔
۱۔ ایک استعمال تو یہ ہے کہ لفظ حقیقت کو مجاز کے مقابلے میں بولا جاتا ہے، یہاں حقیقت سے مراد باطن اور مجاز سے مراد ظاہر ہوا کرتا ہے مثلاً عالم شہادت مجاز ہے جس کے مقابلے میں عالم امثال حقیقت ہے اور عالم امثال مجاز ہے جس کے مقابلے میں عالم ارواح حقیقت ہے۔ عالم ارواح مجاز ہے جس کے مقابلے میں عالم اعیان حقیقت ہے اور عالم اعیان مجاز ہے جس کے مقابلے میں علم حقیقت ہے اور علم مجاز ہے جس کے مقابلے میں ذات، حقیقت ہے۔ اور چونکہ ذات ہر شے کی مُبدِ ع ہے اس لیے وہی حقیقۃً الحقائق ہے۔ حقیقۃً کل شئی ہوا الحق۔
۲۔ دوسرا استعمال حقیقت کا، اعتبارات کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ ذات حق ہر شے کی حقیقت ہے اور ہر شے کا وجود اعتباری ہے۔ اس کا وجود، وجود حق سے قائم ہے۔
۳۔ تیسرا استعمال حقیقت کا اس موقع پر ہوتا ہے، جہاں کسی چیز کو فی الواقع یا نفس الامر کے طور پر بیان کرنا منظور ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر حقیقت سے مراد صورِ علمیہ اور اعیانِ ثابۃ سے ہوتی ہے۔ جنہیں حقائقِ امکانات بھی کہتے ہیں (ان کی تفصیل انشاء اللہ واحدیت کے حواشی میں آئے گی)

معرفت : یہ علم بالِ اللہ کا دوسرا نام ہے جو ذات حق کی عطا سے حاصل ہوتا ہے۔ اس پر کسی کا حق نہیں۔ وہ جس کو، جب چاہیں، جتنا چاہیں اپنی معرفت سے نواز دیں۔ یہ مکمل کسی کو حاصل ہوئی ہے نہ ہوگی۔ نہ دلی کو نہ نبی کو۔ جس معرفت پر کوئی بھی مطلع نہیں، وہ ذات کا پوشیدہ خزانہ ہے۔ گنجِ مخفی ہے۔ اور جس معرفت پر حق تعالیٰ ہی کی عطا سے اطلاع ہوجاتی
* ہر شے کی حقیقت ہی حق ہے۔

ہے، اس کو بھی الفاظ میں بیان نہیں کیا جاسکتا، وہ ایسی ہے جیسے شکریں اس کی مٹھاس اور اسلی میں اس کی کٹھاس۔

ع ذوق این بادہ ندانی بخداتنا بخشی

شریعت و طریقت اور حقیقت و معرفت کو سمجھنے کے لئے، اس مثال پر غور کیجئے کہ شریعت ایک درخت ہے اور طریقت اس کا پھل، اس کو چکھنا حقیقت ہے اور معرفت اس لذت کا نام ہے جو درخت سے پھل توڑ کر چکھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور بعض صوفیہ کرامؒ اس بات کو یوں بھی سمجھاتے ہیں کہ شریعت راستہ ہے اور اس پر چلنا طریقت ہے۔ منزل پر پہنچ جانا حقیقت ہے اور آسودگی منزل کا نام معرفت ہے۔ بہر حال کچھ ہو، سب افہام و تفہیم کی کوششیں ہیں۔

لالہ و گل سے تجھ کو کیا نسبت

نامکمل سے استعارے ہیں (جلد)

۷ سید ابوالحسن ثانی قادری درنگلیؒ: یہ حضرت مصنف قدس سرہ کے پرداد اور حضرت سلطان العشاق میراں سید ابوالحسن حسینی قادری قدس سرہ کے پوتے ہیں۔ حضرت سلطان العشاق کا مزار مبارک آج بھی عرس جاگیر (درنگلی) میں مرجع خلافت ہے۔ آپ اپنے سلسلے کے ایک کثیر التصانیف عالم و صوفی بزرگ گزرے ہیں۔ کیمیاء الخواص تصوف میں آپ کی مشہور عربی تصنیف ہے۔ سلطان العشاق آپ کا لقب تھا۔

۸ "تنزلات ستمہ" یعنی چھ تنزلات۔ وجود نے مرتبہ اولیٰ یا مرتبہ الٰہیوں سے جن زیوں سے علی الترتیب نزول فرما کر اس کائنات کی گلشن آرائی فرمائی ہے، انھیں تنزلات سے موسوم کیا جاتا ہے۔ "تنزل" تصوف کی ایک خاص اصطلاح ہے اور اپنے استعمال میں لغوی معنی سے بالکل مٹھی ہوئی ہے۔ لغت میں اوپر کی منزل کو چھوڑ کر نیچے کی منزل میں آجانے کا نام تنزل ہے مثلاً ایک افسر کا تنزل کلر کی میں ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ اب افسر نہ رہا بلکہ کلرک ہو گیا۔ اوپر کی منزل سے نیچے کی منزل میں اتار آیا چنانچہ اوپر کی منزل اس سے خالی اور نیچے کی منزل پُر ہو گئی۔ مگر صوفیہ کرامؒ میں تنزل کے یہ معنی نہیں ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ وجود جیسا تھا ویسا ہی ہے۔ الآن کما کان۔ یہ جملہ تغیرات شہودی اور اعتباری میں خواہ

وہ علمی ہوں یا عقلی۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ جملہ تنزلات شہود میں واقع ہوئے ہیں نہ کہ وجود میں تو اس سے مراد یہی ہوتی ہے کہ تنزلات اعتباری ہیں نہ کہ حقیقی۔ ان تنزلات کو کبھی تعینات، کبھی تجلیات کبھی تعقیدات اور کبھی اعتبارات بھی کہتے ہیں۔

۹ اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ کوئی معمولی سادہ سالہ ہے جو صرف ہستی ہی کے لیے مفید ہے۔ تنزلات ستم، تصوف کا ایک ایسا بنیادی مضمون ہے، جس کے سمجھنے پر ہی تصوف کے بیشتر مسائل کا سمجھنا منحصر ہے۔ بلکہ ہمارے نزدیک تو اس کو سمجھے بغیر تصوف کو سمجھنا ممکن ہی نہیں۔ مضمون کی اسی بنیادی اہمیت کی وجہ سے حضرت مصنف قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ابتداء ہی میں اس کو سمجھ لینا مفید ہے، تصوف کے اس اہم مضمون کو حضرت مصنف قدس سرہ نے اس رسالے میں دریا بہ کوزہ کی مانند سمو کر ساکنانِ طریقت، طالبانِ حقیقت اور شاگردانِ معرفت کی راہِ آسان کر دی ہے۔ فجزاؤہم اللہ احسن الجزاء۔

۱۰ "احدیت" ذاتِ حق کا ایک مرتبہ ہے جو دہم و گمان سے پاک ہے۔ اس میں کثرت کی گنجائش نہیں، یہاں ذاتِ قیود سے آزاد ہوتی ہے۔ اطلاقیات اس مرتبہ کا خاصہ ہے۔ احدیت میں اعتباراتِ ذات، علم، نور، وجود اور شہود ضرور ہوتے ہیں۔ اس مرتبہ میں حق تعالیٰ خود ہی علم ہے، خود ہی عالم اور خود ہی معلوم۔ خود نور، خود منور اور خود منور۔ خود وجود، خود واحد اور خود موجود۔ اسی طرح خود شہود، خود شائد اور خود مشہود۔ مگر اس مرتبہ میں ان اعتبارات کو بوجہ ملحوظ نہیں رکھا گیا کیونکہ یہاں کسی قسم کے تعدد اور اعتبارِ غیریت کو دخل نہیں ہے۔ یہ سقوطِ اعتبارات کی جہت ہے۔

۱۱ "حقیقت" — یعنی وجودِ حقیقی۔

۱۲ "جو اپنے آپ موجود تھی" — یعنی موجود بالذات یعنی اس کو کسی نے وجود نہیں بخشا تھا بلکہ وہ خود بخود موجود تھی۔ اس موقع پر وجود، موجوداتِ ثلاثہ اور علی وجود کو سمجھ لینا چاہیے جس سے آنے والے مضمون کو سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ وجود کے دو معنی ہیں۔

۱۔ کون و حصول، یہ مصدری معنی ہیں، اعتیادی اور ذہنی ہیں۔ ان کا شمار معقولات ثانیہ میں ہوتا ہے یعنی ہمارا کسی شے کو دیکھ کر اس کو ”ہے“ سمجھنا، وجود خیال کرنا۔ ظاہر ہے کہ مصدری معنی خارج میں نہیں بلکہ ذہن میں پائے جاتے ہیں، ان کا منشا البتہ خارج میں پایا جاتا ہے مثلاً جب ہم زید کو دیکھتے ہیں تو عقل میں ”زید“ کو الگ اور ”ہے“ کو الگ کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ”زید ہے“ اس میں ہمارا زید کو ”ہے“ سمجھنا، وجود خیال کرنا، کون و حصول ہے۔

(۲) مابہ الموجودیۃ: یہ وجود کے دوسرے معنی ہیں یعنی وہ چیز جس کی وجہ سے معنی اول یعنی معنی مصدری ”کون و حصول“ کا انتزاع ہو سکتا ہے۔ اس معنی کی رو سے وجود خارجی حقیقی شے ہے۔ امر ذہنی نہیں۔ زید کو دیکھ کر جب ہم ”زید ہے“ سمجھتے ہیں تو ہمارا ”ہے سمجھنا“ تو ہوا کون و حصول اور خود ”زید“ ہما مابہ الموجودیۃ یا موجود۔

مابہ الموجودیۃ خارج میں ہوتا ہے اور کون و حصول کا مبداء، منشاء، منترع عنہ، اصل، حقیقت یا ذات ہوتی ہے کیونکہ کون و حصول ایک امر انتزاعی علمی یا مفہوم ہے جو بالذات خارج میں نہیں ہوتا بلکہ اس کا مابہ الموجودیۃ خارج میں موجود ہوتا ہے۔

حق تعالیٰ پر وجود کا اطلاق اسی دوسرے معنی میں ہوتا ہے نہ بمعنی اول۔ وجود اس معنی میں صرف حق تعالیٰ کا ہے۔ اس کا غیر عدم محض ہے اور عدم محض، لاشے محض ہے۔ شیخ رکن الدین شیرازی فرماتے ہیں:

السوہو عدم العدم والعدم عدم الوجود
عدم کا عدم وجود ہے اور وجود کا عدم عدم ہے

یہ معقولات ثانیہ میں دو قسم کے مفہام شامل ہوتے ہیں۔

(۱) ایک تو وہ مفہام ہیں جو موجود ذہنی کو عارض ہوتے ہیں مثلاً ”جزئیت“ اور ”کلیت“، ظاہر ہے کہ کوئی شے جب تک ذہن میں مستقر اور مقرر نہ ہو، وہ ”جزئیت“ کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے نہ ”کلیت“ کے ساتھ

(۲) دوسرے وہ مفہام ہیں جن کے سمجھنے کے لئے نفس ذات کافی ہو اور کسی اضافت یا مقائسہ کی ضرورت پیش نہ آئے مثلاً وجود، اگر یہ کسی اضافت اور مقائسہ کے بغیر بھی سمجھا جاسکتا ہے بخلاف قیام اور قعود کے، کہ ان کو سمجھنے کے لئے نفس ذات کافی نہیں بلکہ کوئی ہیئت اور وضع بھی ضروری ہے جو وجود کو عارض ہو اور اس سے قیام و قعود کا مفہوم بیا جاسکے۔

موجودات تین قسم کے ہیں، جو موجودات ثلاثہ کہلاتے ہیں۔

(۱) موجود وجودی

(۲) موجود ذہنی

(۳) موجود اضافی۔

۱۔ موجود وجودی : یہ موجود اول ہے جو قائم بالذات ہوتا ہے اور اپنے قیام میں غیر کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ دوسرے موجودات اپنے قیام میں اس کے محتاج ہوتے ہیں۔ اللہ غنی و انتم الفقراء سے اسی طرف اشارہ ہے۔

۲۔ موجود ذہنی : یہ صرف ذہن یا علم میں ہوتا ہے، خارج میں نہیں آتا۔ یہ اپنے قیام میں موجود وجودی کا محتاج ہوتا ہے اور چونکہ یہ موجود وجودی کی صفت ہے، اس لئے لا ینفک عن الذات ہے۔ کیونکہ ذات سے لوازم ذات کبھی جدا نہیں ہو سکتے مثلاً کائنات قبل تخلیق، علم الہی میں یعنی معلومات حق جن کو صوفیہ کرام کی اصطلاح میں صور علمیہ یا اعیان ثابۃ کہتے ہیں۔ شکلیں انھیں ”معدوم معلوم“ کہتے ہیں۔ علماء اور حکماء کی اصطلاح میں انہی کو باہیات کہا جاتا ہے اور معتزلہ کے ہاں ان کے لئے ”شے ثابت کی اصطلاح ہے۔

۳۔ موجود اضافی : یہ قائم بالغیر ہوتا ہے اور نسبت و اضافت کے ساتھ موجود وجودی سے متعلق ہوتا ہے۔ یہ موجود وجودی سے الگ ہو کر قائم نہیں رہ سکتا مثلاً موم سے نہ اردن شکلیں بنالی جائیں، وہ سدی کی ساری موجود اضافی ہوں گی، جن کا وجود موم پر قائم ہوگا۔ یہ تمام شکلیں موم ہی کی طرف منسوب اور مصناف ہوں گی مثلاً موم کی گڑیا۔ موم کا گھوڑا وغیرہ۔ ان شکلوں کے مٹ جانے سے موم نہ مٹ جائے گا۔ یہ شکلیں گویا موم کے تعینات ہیں جو اپنے قیام میں موم کے محتاج ہیں لیکن موم اپنے قیام میں ان تعینات کا محتاج نہیں۔ یہ شکلیں نہ ہوں، موم بھر بھی موم ہے۔ اللہ غنی و انتم الفقراء۔ وہ بے نیاز ہے، تم محتاج ہو۔ کسی دریا کے کنارے کھڑے ہو کر دیکھیں، کہیں موج ہے کہیں حباب، کہیں دھارا کہیں گرداب۔ یہ سب کیا ہیں؟ یہ موجود اضافی ہی تو ہیں۔ یہ تمام اشکال آب ہیں، موج و حباب، دھارے اور گرداب کے مٹ جانے سے

آب نہ مٹ جائے گا۔ یہ ساری شکلیں آب پر آتی ہیں۔

واجب سے ظہور شکل امکانی ہے

وحدت میں دوئی کا وہم، نادانی ہے

دھوکا ہے نظر کا، ورنہ عالم ہمہ ادست

گرداب، حباب، موج، سب پانی ہے

(اتحاد حمید آبادی)

اندھ ب کہا ہے کسی نے :

ذکر جب چھڑ گیا قیامت کا

بات پہنچی تیزی جوانی تک

کائنات کی کسی چیز کا ذکر کیا جائے، بات وجود حقیقی (حق تعالیٰ) تک جائے گی کیونکہ علت العلل وہی ہے۔ غایت الغایات اسی کو کہتے ہیں۔ منطق اور فلسفے کی اصطلاح میں وجود کی علتیں چار ہیں، جنہیں علل وجود کہا جاتا ہے۔

۱۔ علت مادی : یہ شے کی مادی علت ہوتی ہے، جس پر شے کا وجود موقوف ہے یعنی مادہ۔

۲۔ علت فعلی : جب کوئی چیز بنائی جاتی ہے تو اس کے بنانے کا عمل یعنی فعل تخلیق علت فعلی کہلاتا ہے۔

۳۔ علت صوری : جو چیز بنائی جائے گی، اس کی کوئی نہ کوئی شکل تو ہوگی ہی، یہی شکل وصورت اس کی علت صوری کہلاتی ہے۔

۴۔ علت غائی : جب کوئی چیز بنائی جائے تو آخر کسی مقصد کے تحت ہی تو بنائی جائے گی کوئی نہ کوئی غرض و غایت ضرور ہوگی جس کے لیے اس شے کو وجود بخشا جا رہا ہوگا۔ بس یہی مقصد اور غرض، اس کی علت غائی ہے۔

اُس کا بنانے والا، اُس کا خالق، گو یا علت العلل ہے یہ ساری علتیں اُسی کی وجہ سے قائم ہوتی ہیں مثلاً بنانے والے نے کھڑی کا تخت بنایا۔ کھڑی تو ہوتی علت مادی، عمل بخاری بنا علت فعلی، تخت ہوا علت صوری۔ اب اس پر وہ بیٹھ گیا تو گویا اس کی علت غائی پوری ہو گئی کیونکہ اس نے

تخت اسی مقصد کے لیے بنایا تھا۔ غایتِ تخت سادگی ہی تھی۔ تخت برائے تخت فعلِ عبث ہے۔ ہاں، تخت برائے جلوس ایک بامقصد بات ہے۔

اَلْحُسْبَانُ اَتَمَّا خَلَقْتُمْ عَبَّادًا

تو کیا تمہارا خیال ہے کہ ہم نے تمہیں یوں ہی بلامقصد پیدا کر

(المؤمنون ۲۳ : ۱۱۵)

دیا ہے ؟

حق تعالیٰ کی طرف فعلِ عبث منسوب نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ غیب ہے اور حق سبحانہ و تعالیٰ ہر غیب سے منزہ ہے۔ اس نے ہم کو ہمارے لیے خلق نہیں کیا ہے بلکہ اپنے لیے خلق کیا ہے۔ عرفانِ ذات کے لیے خلق کیا ہے۔ ورنہ محض عبادت کے لیے تو بیاں کم نہ تھے۔ اس موقع پر فاجبت ان اعرف قابلِ وجہ ہے۔ یہ جب عرفان ہی تو مقصد وجود ہے نہ کہ ہم اپنا خود ہی مقصد وجود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ماخلقت الجن والانس الا ليعبدون کی تفسیر ليعرفون سے فرماتے ہیں۔

۳۱ ھُويْتُ كَالْفِطْرِ هُوَ سَمْتٌ هُوَ غَائِبٌ كِي طَرْفِ اِشَارَةِ كَرْنِ كِي لِيْهِ اِسْتِعْمَالٌ هُوَ تَابِ - ہریت سے حق تعالیٰ کی کئی ذات کی طرف اس کے اسماء و صفات کے اور اس کی غیبیہیت کے اعتبار سے اشارہ ہے۔ حق تعالیٰ کی غیبیہیت اس کی عین شہادت ہے اور اس کی شہادت، عین غیبیہیت، انسان کی غیبیہیت اور شہادت پر اس کی غیبیہیت اور شہادت کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ وہ بالذات الیٰغیب ہے جو اسی کے شایانِ شان ہے اور اس کی شہادت بھی اسی کے شایانِ شان ہے۔ وہ ایسا ہے جیسا کہ وہ خود کو جانتا ہے۔ ماعرفناک حق معرفتک

۳۲ ارادے کے نویں مرتبے کو صوفیہ کرام 'عشق کہتے ہیں۔ مراتبِ ارادہ ان کے

ہاں مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ ارادہ : ابتدائی میلان و رغبت۔

۲۔ وُلُوع : ارادے سے ذرا شدید، میلانِ قوی

۳۔ صِبَابَت : محبوب کی طرف جھکاؤ۔

- ۴۔ شغف : محبوب کے لیے فراغتِ کلی، محبوب کا خیال جب دل میں جاگزیں ہو جائے۔
 ۵۔ ہوی : غیر سے جب دل غافل ہو جائے۔
 ۶۔ غرام : جب چاہت کے اثرات جسم پر بھی ظاہر ہونے لگیں۔
 ۷۔ محبت : جب میلان و رغبت کی علتیں بھی درمیان سے ہٹ جائیں۔
 ۸۔ وود : جب میلان میں جوش آجائے اور محب فانی نہ خود ہو جائے۔
 ۹۔ عشق : حب، محب اور محبوب میں امتیاز ختم ہو جائے۔

مرتبہ عشق میں عاشق، معشوق کو دیکھتا ہے مگر پہچانتا نہیں، ماعرفناک حق معرفتک۔ معشوق کو دیکھ کر عاشق میں کوئی از خود رفتگی پیدا نہیں ہوتی۔ وہ سمندر کی طرح اتھاہ ہو جاتا ہے۔ تلون ختم ہو چکی ہوتی ہے اور مقام تمکین پر فائز ہو جاتا ہے۔ قیس عامری کے متعلق کہا جاتا ہے کہ جب اس کے قریب سے گزرتے ہوئے سیلی نے اس کو دعوت ہم کلامی دی تو جنوں نے اس سے کہا "میرا راستہ چھوڑ دے اور مجھے سیلی ہی میں مشغول رہنے دے" حالانکہ اس وقت خود سیلی اس سے مخاطب تھی۔ یہ وصل و قرب کا انتہائی اعلیٰ مقام ہے۔ اس میں عارف اس چیز ہی کا انکار کر دیتا ہے جس کی اس نے شناخت کی تھی۔ پھر نہ کوئی عارف رہتا ہے اور نہ معروف۔ نہ عاشق نہ معشوق، صرف عشق باقی رہ جاتا ہے۔ جو ذات محض کا نام ہے۔ جس کا نہ اسم ہے نہ رسم۔ نہ نعت نہ وصف۔

نہ اسم نہ جسم نہ اینم نہ آنم
 چہ رازِ عیاںم ! چہ سترِ نہاںم (جلگہ)
 (نامم ہوں نہ جسم ہوں نہ یہ ہوں نہ وہ ہوں۔ کیا رازِ عیاں ہوں !
 کیا سترِ نہاں ہوں !)

اور اسی منزل پر پہنچ کر ایک اور عاشق کہہ اٹھتا ہے :

العشقی ناسر اللہ الموقدہ

فانولھا وطلوعھا علی الافدہ (شیخ عبد الکریم جلی)

(عشقِ اللہ تعالیٰ کی بھڑکائی ہوئی دہ آگ ہے جس کا طلوع اور غروب دلوں پر ہوتا ہے)

یہاں شانہ کا اشارہ **كَذَلِكَ اللَّهُ الْمُؤَيَّدُ** **الَّذِي تَكَلَّمَ عَلَى الْأَقْدَقِ** (العنبرہ ۱۰۴: ۷۷) کی طرف ہے مگر واضح رہے کہ یہ ایک صوفی کا اعتبار ہے، تفسیر نہیں۔ اعتبار کی تشریح انشاء اللہ آگے آئے گی۔

محبت ایک مقناطیسی کشش ہے جو کسی کو کسی کی جانب کھینچتی ہے۔ کسی میں حسن و خوبی کی ایک جھلک دیکھ کر اس کی جانب طبیعت کا مائل ہو جانا، دل میں اس کی رغبت، اس کا شوق، اس کی طلب و تمنا اور اس کے لیے بے چینی کا پیدا ہو جانا، اس کے خیال میں روز و شب رہنا، اس کی طلب میں تن من دھن سے منہمک ہو جانا اس کے فراق سے ایذا اور اس کے وصال سے راحت پانا، اس کے خیال میں اپنا خیال، اس کی رضا میں اپنی رضا، اسی کی ہستی میں اپنی ہستی کو گم کر دینا، یہ سب محبت ہی کے کردار ہیں۔

من تو شدم تو من شدمی من تن شدم تو جان شدمی
تا کس نہ گوید بعد ازین، من دیگرم تو دیگر می (خسرو)
(میں "تو" ہو جاؤں تو میں "ہو جا" میں جسم ہو جاؤں تو جان ہو جا، تاکہ بعد میں کہیں
یہ نہ کہہ دے کہ میں اور ہوں، تو اور ہے)

محبت ایک عالمگیر جذبہ ہے۔ ظہورِ حیات کے اختلافِ مدارج کی مناسبت سے ظہورِ محبت کے مراتب میں بھی اختلاف واقع ہوتا ہے اور پھر یہی محبت مختلف مدارج میں مختلف ناموں سے پکاری جاتی ہے۔ غیر ذی روح مادی ذرات میں اسے کشش کے نام سے موصوم کیا جاتا ہے اور ذی الارواح میں اسے کشش کا نام محبت ہو جاتا ہے اور حرب اور فتح و اعلیٰ ہستیوں میں محبت بھی اپنی اعلیٰ اور ارفع قدروں کے ساتھ نمایاں ہوتی ہے تو اسے عشق کہتے ہیں۔

کبھی تنہائی کوہ و دامن عشق
کبھی ہوز و سرور و انجمن عشق
کبھی سرمایہ محراب و منبر
کبھی مولاعلیٰ خیر شکن عشق (اقبال)

غرض محبت کے اس انتہائی مرتبہ کا نام عشق ہے۔ یہ قطعی غلط ہے کہ عشق کا لفظ صرف

عشق مجازی ہی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ لفظ عشق ہر دور میں عشق حقیقی اور پاکیزہ محبت کے معنی میں استعمال ہوتا رہا ہے۔ بالخصوص صوفیہ کرام کے پاس تو عشق نام ہی معراج محبت کا ہے۔ اسی لئے تو وہ دنیا و آخرت دونوں سے دونوں ہاتھ اٹھا کر اپنے محبوب حقیقی کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں۔ ان کی رسم بسم اللہ ہی ترک دنیا و ترک عقبی سے ہوتی ہے۔

محبت معرفت کی محتاج ہے اور معرفت محبت کی۔ محبت کو معرفت پر تقدم حاصل ہے اور معرفت کو محبت پر۔ بظاہر یہ ایک متضاد بات معلوم ہوتی ہے لیکن درحقیقت اس میں کوئی تضاد نہیں۔ محبت، معرفت کا نتیجہ ہے اور معرفت محبت کا یعنی معرفت کے بغیر محبت پیدا نہیں ہوتی اور بغیر محبت کے معرفت میں ترقی نہیں ہوتی۔ محبت سے قبل اجمالی معرفت کی ضرورت ہوتی ہے اور محبت کے بعد حق تعالیٰ کی طرف سے تفصیلی معرفت بطور انعام محبت عطا فرمائی جاتی ہے جو لازمہ ہوتی ہے قرب و وصال کا۔

عشق چنانچہ محبت کا اعلیٰ و ارفع مقام ہے اس لئے یہ صرف انسان ہی کے حصہ میں آیا ہے جو مخلوقات میں سب سے اعلیٰ و ارفع مخلوق ہے۔ حتیٰ کہ فرشتے بھی اس عشق سے محروم ہیں۔ حضرت خواجہ فرید الدین عطارؒ فرماتے ہیں :

قدسیاں را عشق ہست و درد نیست

درد را جز آدمی در خورد نیست (عطارؒ)

(فرشتوں کو عشق ہے لیکن درد نہیں۔ اور درد انسان کے علاوہ کسی

کے لائق بھی نہیں)

درد اس قلق اور سوزِ دروں کا نام ہے جو ایک عاشق فراقِ محبوب اور آرزوئے وصال میں محسوس کرتا ہے اور یہ صرف انسان کا حصہ ہے۔ فرشتے تو اس کائنات کے مشینی پرزے ہیں۔ ان کا عشق کششِ ذرات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ذرات میں احساس نہیں ہوتا اور فرشتوں کو اس کا احساس ہے۔ اسی احساس کی بنا پر فرمایا ”قدسیاں را عشق ہست“ درد و تڑپ البتہ ان سے مفقود ہے۔ نہ تمنائے قرب ہے نہ آرزوئے وصال۔

اسی لئے ساقی "در نیست" بھی کہہ دیا۔ اس کے برخلاف جو عشق انسان کے حصہ میں آیا ہے، اس میں درد بھی ہے اور تڑپ بھی۔ سوز بھی ہے اور بے تابی بھی۔ یہ عشق اک آگ ہے جو ہر وقت عشاق کے دلوں کو جلائی رہتی ہے اور یہ عشق ہی ہے کہ جس کے بغیر ایمان کی تکمیل نہیں ہوتی۔ کیوں؟ اس لئے کہ محبت کے بغیر معرفت نہیں ملتی اور جس کی معرفت ہی نہیں اس پر ایمان و یقین کامل کس طرح ہو سکتا ہے۔ عبادت اس عشق کے بغیر ناقص رہتی ہے۔ امام بے حضور رہتا ہے اور غائبے سرور۔ سجدے کھوکھلے ہوتے ہیں اور دعائیں رسمی۔ عشق کے بغیر عبادت بے سود اور عبادت کے بغیر عشق بے فیض۔ جو اطاعت محبت سے کی جائے وہ اس اطاعت سے ہزار درجہ بہتر ہے جو خوف سے کی جاتی ہے۔ عبادت بغیر عشق نہ بد خشک، اور نہ بد خشک سے بدتر کوئی آزار نہیں۔ عشق دنیا و آخرت کے سارے غموں سے آزاد کر دینے والی چیز ہے۔ سلوک کا دار و مدار اسی عشق پر ہے۔ ادھر تجوّن اللہ ہے تو ادھر بحبکم اللہ۔ محبت ادھر بھی ہے اور ادھر بھی۔ دونوں طرف ہے آگ برابر لگی ہوتی۔

مولائے روم فرماتے ہیں :

مرحباً اے عشق خوش مودائے ما	اے طیبِ جملہ علت ہائے ما
اے دوائے نخوت و ناموس ما	اے تو افلاطون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد	کوہ در رقص آمد و چلاک شد
عشق آن شعلہ است کو چوں بر فروخت	ہر چیز معشوق باقی جملہ معرفت
در گنجید عشق در گرفت و شنید	عشق در یابست قعرش نا پدید
شرح عشق از من بگویم بر دوام	صد قیامت بگذرد آں ناتمام
عاشقی پیدا است از ناری دل	نیست بیماری چوں بیماری دل
ملت عشق از ہمہ دینہا جداست	عاشقان را مذہب و ملت خداست (رومی)

اے عشق، اے ہمارے بہترین مشغلے مرعبا! اے ہماری تمام بیماریوں کے معالج مرعبا! اے ہماری نخوت اور تفاخر کی دوا مرعبا! اے ہمارے افلاطون

اور اسے ہمارے جالینوس مرحبا! جسم خاکی عشق کی وجہ سے افلاک پر پہنچ گیا
اور پہاڑ جھوم اٹھا اور سنبھل گیا۔ عشق وہ شعلہ ہے کہ جب بھڑکتا ہے
تو معشوق کے سوا باقی سب کچھ پھونک ڈالتا ہے۔ عشق، گفت و شنید میں
نہیں ممانا عشق وہ مند رہے جس کی تہ مفقود ہے۔ اگر میں عشق کی تفسیر کرتا جاؤں تو سو
قیامتیں گزر جائیں، مگر تفسیر تمام نہ ہو، عشق دل کے روتے سے ظاہر ہے۔ بیماری دل
کی مانند کوئی بیماری نہیں۔ مذہب عشق تمام مذاہب سے الگ ہے۔ عشاق کا دین وہ مذہب
بس خدا ہی ہے)

جب محبت کی انتہا اور اکمل ترین کیفیت و صورت کا نام عشق ہے تو عشق کا محل بھی وہی ہو
سکتا ہے جو سب سے زیادہ اعلیٰ و ارفع ہو، اور وہ ذات حق کے سوا کوئی اور نہیں۔ اس
کائنات میں جو کچھ ہے اور جس قدر حسن و جمال اور خوبی و کمال یہاں پایا جاتا ہے، اس کی اصل اور
حقیقت، منبع اور سرچشمہ صرف ذات حق ہے۔

اسے جملہ جہاں حسنت آخر چہ جمال است این
پیدائی و پنہائی آخر چہ کمال است این
در ہر چہ نظر کردم غیر از تو نمی بینم
غیر از تو کسے باشد حقا چہ جمال است این
(یہ کیسا جمال ہے کہ سارا جہاں بس تیرا ہی حسن ہے۔ یہ کیسا کمال ہے کہ تو ظاہر
بھی ہے اور پوشیدہ بھی۔ میں جس چیز کو بھی دیکھتا ہوں، تیرے سوا کوئی نظر نہیں
آتا۔ خدا کی قسم! تیرے سوا کوئی ہو، یہ کس کی جمال ہے!)

یہ اشارہ ہے واقعہ معراج کی طرف۔

۵۔ یہ اشارہ ہے اُس واقعہ کی طرف کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ اصحاب ثلاثہ یعنی حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق
اور حضرت عثمان غنی رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے ساتھ کوہ احد پر قیام فرماتے، احد پہلے لگا، آپ نے احد کو مخاطب کر
کے فرمایا: ”ٹھہر جا، تیری پشت پر اس وقت ایک نبی ایک صدیق اور دو شہیدوں کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے، چنانچہ احد
موجب اللہ نہوت، اٹھ گیا۔ مولائے رومؑ نے، احد کے پہلے کو دررقص آمد اور اس کے تم جانے کو چالاک شد سے تعبیر فرمایا۔

جب وجود حقیقی ایک ہے اور کائنات میں سب اُسی کی کسی نہ کسی صفت کا پرتو ہے تو حقیقت یہ ہوتی :

حسنِ خویش از روئے خوباں آشکارا کردہ
پس بجشمِ عاشقانِ خود را تماشا کردہ
(تو نے اپنا ہی حسن، حسنیوں کے چہرے سے ظاہر کیا اور پھر عاشقوں کی نظر سے اپنا آپ تماشا دیکھا)

جب خود بینی و خود نمائی کے تیر ایک ہی ترکش سے نکل رہے ہیں۔ جب ناظر و منظور ، شاہد و مشہود اور طالب و مطلوب کی اصل ایک ہے تو تصرف کی زبان میں عشق کی توفیق یہ ہوگی :

[جلیل حقیقی کا جمعاً و تفصیلاً اپنے کمال کی جانب میلان]

جس کی ابتداء حُبِ عرفانِ ذات سے ہوئی اور جس کو بعض صوفیہ کرام مرتبہ لائقین میں ذات کا نام قرار دیتے ہیں۔

۱۵ "اس مرتبہ" — سے مراد، مراتب وجود کا پہلا مرتبہ یعنی مرتبہ لائقین ہے۔

۱۶ "ذات"، یعنی وجود مطلق، اس طور پر کہ تمام اعتبارات، اضافات، نسبتیں اور وجوہات اس سے ساقط ہوں، اس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

۱۷ اسی مرتبہ کے پیش نظر یہ شعر کہا گیا تھا

بنامِ اَل کہ او نامے ندارد

بہر نامے کہ خوافی سر بر آرد

(خود را کہ تا ہوں اس کے نام سے جس کا کوئی نام نہیں اور جو نام بھی تو لیتا ہے اس سے وہی ظاہر ہے)

تصوف کے اس مبحث، تنزیلات سے جو لوگ واقف نہیں، وہ اس شعر پر یہ اعتراض کر بیٹھتے ہیں کہ "نامے ندارد" — "والہ الاسماء الحسنیٰ" سے متعادم ہے۔ چونکہ یہ شعر مرتبہ احدیت کے پیش نظر کہا گیا ہے جس میں اسم و رسم کی کوئی گنجائش نہیں، اس لیے شعروں کوئی اعتقاد سی نقص نہیں ہے، اس لیے صوفیہ اکثر یہ شعر اپنے کلام میں لاتے ہیں۔

۱۸ ظہور کہتے ہیں "تلبس حقیقت بصورتِ تعینات" کو اور بطون کہتے ہیں "عدم تلبس حقیقت بصورتِ تعینات" کو۔ وہ حقیقت صفتِ ظہور و بطون سے اس لیے پاک تھی کہ ظہور و بطون امور اعتباری ہیں اور تمام اعتبارات اس مرتبہ میں ساقط ہیں۔

۱۹ وحدت و کثرت بھی امور اعتباری ہیں۔ اسی لیے اس مرتبہ میں اس حقیقت کو نہ واحد کہا جاسکتا ہے نہ کثیر۔ پھر یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ بطون و ظہور اور وحدت و کثرت، تنقید و ادراک ہے جبکہ وہ حقیقت اس مرتبہ میں نہ مقید ہے نہ مدرك، بلکہ تنقید و ادراک دونوں سے پاک ہے۔

۲۰ "لہ اللہ نہ بندہ" کیونکہ وہ حقیقت اس مرتبہ میں بے نام و نشان ہے۔

۲۱ افہام و تفہیم کے لیے نام رکھے جاتے ہیں اور اس سے مقصود صرف یہ ہوتا ہے کہ بات اچھی طرح سمجھ میں آجائے۔ جن حضرات نے اس مرتبہ میں اس حقیقت کو "اللہ" کہا ہے، صرف برائے تفہیم کہا ہے اور باعتبارِ مایکون کہا ہے کیونکہ بعد کے مراتب میں اس حقیقت کا یہی نام بطور اسم ذات ظاہر ہوا۔ لیکن اس مرتبہ میں فی الواقع اس کا کوئی نام نہیں۔

۲۲ "عالم" کا لفظ علامت سے مشتق ہے۔ لغوی اعتبار سے عالم وہ ہے جس کے ذریعہ سے کوئی دوسری شے پہچانی جاسکے۔ صوفیہ کرام کی اصطلاح میں ماسوی اللہ کو عالم کہتے ہیں کیونکہ اس کے ذریعہ سے حق تعالیٰ کی معرفت باعتبارِ اسماء و صفات حاصل ہوتی ہے۔ عالم کا ہر جزو خواہ کتنا ہی چھوٹا ہو اور عوام الناس کی نگاہ میں کتنا ہی بے قدر، وہ ہر حال حق تعالیٰ کے کسی اسم کا مظہر ضرور ہے۔ عالم کا وجود ظلی ہے اور وجود غلی کے معنی اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ وجود حقیقی نے صور ممکنات کے لباس میں ظہور فرمایا ہے لہذا عالم صورتِ حق ہے اور حق روحِ عالم۔ خلافتِ حضرت آدم علیہ السلام کو یا انسان کامل کو بھی (جو حقیقتہً محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں) روحِ عالم کہا جاتا ہے۔

۲۳ "اللہ الصمد" میں صمدیت کا حصر اسمی اختصاص کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

۲۴ "نہ ولی نہ نبی" — ولی اور نبی میں فرق یہ ہے کہ نبی صاحبِ وحی ہوتا ہے وحی قطعی اور یقینی امر ہے اور ولی، صاحبِ اہام ہوتا ہے اہام کا قطعی اور یقینی ہونا ضروری نہیں۔

دو دوسروں پر حجت ہے جبکہ الہام صرف اس کے لئے حجت ہے جس پر الہام ہوا ہو، وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ خلاف دوحی اور خلاف شریعت نہ ہو۔ انکارِ دوحی کفر ہے۔ انکارِ الہام کفر تو نہیں لیکن فیض سے محرومی ضرور ہے۔ نبی دعویٰ کرتا ہے کہ میں نبی ہوں اور ولی کو دعویٰ ولایت ہونا ضروری نہیں۔ اس تمام فرق کے باوجود مرتبہ احدیت میں ذات کو کوئی بھی نہیں جانتا، نہ ولی نہ نبی۔ یہی وہ مرتبہ ہے جس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ما عرفناک حق معرفتک۔ یہی وہ مرتبہ ہے جو غیب الغیوب ہے، یہاں ذات پر صرف ذات ہی مطلع ہے۔ واضح رہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جس غیب کی نفی کی جاتی ہے وہ اسی مرتبہ احدیت کے غیب کی ہے۔ ورنہ باقی تمام مراتب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مراتب شہود ہیں۔ ان مراتب کا علم تفصیلی حضور کو حاصل ہے۔ ان مراتب میں کوئی چیز بھی آپ کے پاس غیب نہیں، ہمیں اپنے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کا فرق ضرور پیش نظر رکھنا چاہیے۔ علم رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے ادراک کے لئے یہ ایک ضروری چیز ہے۔ فرق یہ ہے کہ علم حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں اصل ہے چنانچہ آپ سب کچھ جانتے ہیں لیکن کوئی چیز بر بنائے مصلحت آپ سے چھپا دی جاتی ہے اس لئے آپ اس سے لاعلم ہو جاتے ہیں اور ہماری اصل، جہل ہے۔ ہمیں کوئی بات بر بنائے مصلحت بتا دی جاتی ہے اس لئے ہم اس سے واقف ہو جاتے ہیں۔

علم غیب کے سلسلے میں اس موقع پر اتنی ہی بات ذہن نشین رکھنا کافی ہے۔ ورنہ یہ ایک طویل بحث ہے اور اس کا خلاصہ وہی ہے جو ہم نے بیان کر دیا۔

۲۵ یعنی اس مرتبہ میں اُس کے اطلاق حقیقی کا تقاضا ہی یہ ہے کہ اس کا ادراک نہ کیا جائے اور وہ اصراطِ علم اور قیدِ فکر میں نہ آئے۔

۲۶ یعنی علم کا تقاضا ہی یہ ہے کہ معلوم کو اپنے حیطہ ادراک میں لے آئے لیکن یہاں اس مرتبہ ذات میں وہ عاجز و درماندہ ہے اور اس کی یہ درماندگی ہی ایک طرح کا ادراک ہے کیونکہ عدمِ علم کا علم بھی ایک علم ہے اور بہت بڑا علم ہے۔

۲۷ حواسِ خمسہ ظاہری کے ذریعہ کسی چیز کے معلوم کرنے کو "احساس" کہتے ہیں اور

جو چیزیں حواسِ خمسہ ظاہری سے معلوم کی جاتی ہیں انہیں "محسوسات" کہا جاتا ہے۔ ان حواس ظاہری کے مقابل باطن میں حواسِ خمسہ باطنی ہیں جو کیفیات و معانی کا ادراک کرتے ہیں اور جو چیزیں ادراک میں آتی ہیں انہیں "مدرکات" کہا جاتا ہے۔ (حواس ظاہری و باطنی کی تفصیل حاشیہ نمبر ۱۷۷ میں آ رہی ہے)

یہاں ادراک سے مراد، ادراکِ بسیط ہے جو حق تعالیٰ کے وجود کا ادراک ہے اور مرتبہ اہدیت میں محال ہے۔ یہ مرتبہ ذات ہے۔ اسی کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوچنے سے منع فرمایا ہے :

لَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فتنموا (حدیث)

اللہ تعالیٰ کی ذات میں فکر نہ کرو، ہلاک ہو جاؤ گے۔

کیونکہ فکر کا حاصل معرفت ہے اور ذات حق کی معرفت محال ہے۔ محال کی جستجو کا انجام ہلاکت کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔

در ذاتِ خدا فکرِ افراداں چہ کنی

جاں رازِ قصورِ خویش جیراں چہ کنی

چوں تو نہ رسی بہ کنہ یک ذرہ تمام

در کنہِ خدا دعوائے عرفاں چہ کنی (عطار)

(خدا کی ذات میں اس کثرت سے فکر کیا کرتا ہے! تو اپنی جان کو اپنی غلطی سے

جیراں کیوں کرتا ہے۔ جب تو ایک ذرہ کی حقیقت تک بھی کما حقہ نہیں پہنچ سکتا

تو پھر خدا کی حقیقت کے عرفان کا دعویٰ کیا کرتا ہے!)

اور حضرت مصنف قدس سرہ نے یہ جو کہا کہ مرتبہ ذات کے ادراک سے عاجز رہنا، یعنی ادراک

ہے، یہ ایک مشہور قول العجز عن درک الادرک کا ترجمہ ہے۔ اکثر متقدمین و

متأخرین کی کتابوں میں علمائے ظاہر و باطن مثلاً امام غزالی، حمی الدین ابن عربی، شیخ عبد کلیم حبیبی،

شاد عبدالعزیز، شیخ عبدالحق محدث دہلوی وغیرہ نے لکھا ہے کہ یہ سنہرت ابو بکر صدیق رضی اللہ

تعالیٰ عنہ کا قول ہے۔

اصل معرفت نے معرفت میں اظہار عجز کیا ہے اور کہا ہے کہ اس امر سے عجز ظاہر کرنا کہ ذات حق، احاطہ ادراک سے خارج ہے، عین ادراک ہے کیونکہ ناممکن کو ناممکن اور محال کو محال سمجھنا عین علم ہے اور اپنے عدم علم کو جاننا بھی بہت بڑا علم ہے۔

۲۸ کیونکہ تعینات، اسماء، صفات اور مظاہر کے ذریعہ سے ہی کسی چیز کا ادراک کیا جاتا ہے۔

۲۹ ”اُس کے غیر کے لیے متمنع ہے“ یعنی اس مرتبہ ذات میں ذات کی معرفت صرف ذات ہی کو حاصل ہے۔ معرفت اس کے غیر کے لیے متمنع ہے۔ اس کی دو وجوہ ہیں :

ایک یہ کہ اس کا غیر کا تھا ہی نہیں، معرفت حاصل کس کو ہوتی ؟
دوسری یہ کہ بقرض محال اگر یہ معرفت ذات کے علاوہ کسی اور کو حاصل ہو تو پھر وہ کنز مخفی کہاں رہا ؟ کنز مخفی کا تقاضا ہی حقیقہ ہے۔ اسی وجہ سے صوفیہ کرام نے اس مرتبہ کا نام خفاہ الخفا بھی رکھا ہے۔

۳۰ یعنی مجمل باسنا معلوم ہونا چاہیے کہ ایک ذات ہے جس سے اس کائنات کا ظہور ہوا ہے اور جس نے تعینات و قیودات کا لباس پہنا ہے۔ متن کی عبارت خاصی گنجلک ہے تاہم بڑے غور و غوض کے بعد حضرت مصنف قدس سرہ کا مفہوم کلام یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذات کی تفصیلی معرفت تو محال و متمنع ہے البتہ اجمالی معرفت ممکن ہے اور وہ صرف اتنی ہے کہ ایک ذات ہے جس سے کائنات کا ظہور ہوا ہے۔

۳۱ ”تعین“ حق کا اپنی ذات کو پانا ہے یعنی تعین بمعنی منزل ہے۔ ذات حق اگرچہ بالذات تعین و منزل سے پاک ہے لیکن اس نے کائنات کی بنیاد آرائی انہی تعینات و منزلات کے ذریعہ فرمائی ہے اور زیر نظر کتاب انہی منزلات کے بارے میں ہے۔

مراتب و درجہ اگرچہ بے حدود و بے شمار ہیں لیکن صوفیہ کرام نے کلید پران کو سات مراتب میں تقسیم کیا ہے اور مقصود اس تقسیم سے صرف تفہیم ہے۔ ان مراتب و درجہ میں پہلا مرتبہ تو یہی مرتبہ احدیت ہے، جس میں ذات، بحث ہے، سازج ہے، منقطع الاشارات ہے، البطن کل باطن ہے، خفاہ الخفاہ ہے، کنز مخفی ہے۔ اس مرتبہ میں ذات پر کوئی مطلع نہیں حتیٰ کہ اولیاء اور انبیاء تک کی یہاں رسائی نہیں۔

اس مرتبہ کے بعد جو چھ مراتب ہیں وہ تعینات و متزلزلات ہیں، جن کی تفصیل انشاء اللہ اگلے صفحات میں ملے گی۔ یہاں البتہ مختصراً صرف اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ ان تعینات کی دو قسمیں ہیں :

(۱) تعینات داخلی (۲) تعینات خارجی

پھر تعینات داخلی کی دو قسمیں ہیں :

(۱) تعینات اجمالی (۲) تعینات تفصیلی

تعینات داخلی :

(۱) اجمالی — تعین اول وحدت، جہاں ذات نے (باعتماد ساک) اپنے وجود کو پایا اور

”اتا“ کہا۔

(۲) تفصیلی — تعین ثانی واحدیت، جہاں ذات نے، ذات میں اسماء و صفات کی بالتفصیل

یافت کی۔ یہ دونوں تعینات داخلی ہیں کیونکہ ان کا وجود امر ”کن“ سے پہلے ہے اور یہ موجود فی الخارج نہیں۔

تعینات خارجی :

باقی تعینات جو اسماء و صفات اور افعال کا ظہور بھی حتماً ارواح، امثال اور اجسام تعینات

خارجی کہلاتے ہیں کیونکہ ان کا وجود امر ”کن“ کے بعد ہے اور یہ موجود فی الخارج ہیں۔

(تعینات کی ایک اور تقسیم بھی ہے جس کو ہم نے حاشیہ نمبر (۹۸) میں بیان کیا ہے)

۳۳ ”ازل“ سے مراد وہ قبلیہ معقولہ ہے جو حق تعالیٰ کا حکم ذاتی ہے جس کا وہ اپنے

کمال کی وجہ سے مستحق ہے۔ یہ ازل بد اصل ”ازل الا ازل“ ہے اور اس میں اس کے غیر کو کسی طرح

کا استحقاق نہیں، نہ حکمی طور پر، نہ غیبی طور پر، نہ اعتباری طور پر۔ اس کا ازل اب بھی ویسا

ہی ہے جیسا کہ وجہ کائنات سے پہلے تھا۔ وہ اپنی ازلیت میں متغیر نہیں، اسی لیے فرمایا اللہ کماکان۔

در اصل ازلیت اور ابدیت کو یوں سمجھا جائے کہ یہ دونوں حکمی ہیں نہ کہ زمانی کیونکہ حق تعالیٰ

پر زمانہ کا اثر بحال ہے۔ اس کا ازل اور اس کا ابد، اس کے وجود کی ہمیشگی ہے اور یہ اس کی خالق

شان ہے جس میں تغیر و تبدل کو مطلق دخل نہیں۔ زمانے کے آغاز سے قبل اور زمانے کے دوران

میں اور انقطاع زمانہ کے بعد، اس کی شان یکساں ہے۔ یعنی جو شان تھی، وہی ہے، وہی رہے گی۔

جیسے اس کا ازل، ازل الا ازل ہے اور مخلوق کے ازل سے مختلف ہے، ویسے ہی اس کا ابد،

ابد الابد ہے اور مخلوق کے ابد سے مختلف ہے۔ اضافت زمانی کو درمیان سے ہٹا دیا جائے تو جو اس کا ازل ہے، وہی اس کا ابد ہے یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ نہ ازل ہے نہ ابد ہے۔
 کان اللہ ولم یکن معہ شیء - اللہ ہی ہے اور کوئی شے اس کے ساتھ نہیں۔
 ولا تشرك به شیئاً سے اس طرف اشارہ ہے۔

ایک ازلیت حق تعالیٰ کی ہے جس کی کوئی ابتداء نہیں، دوسری ممکنات کی ہے جس کی ابتداء حق تعالیٰ کی ذات ہے۔ اسی طرح ایک ابدیت حق تعالیٰ کی ہے جس کی کوئی انتہاء نہیں اور دوسری ابدیت ممکنات کی ہے جس کی انتہاء حق تعالیٰ کی ذات ہے۔
 حق تعالیٰ کے وجود کا حکم مخلوقات کے وجود پر مقدم ہونا "قدم" ہے اور مخلوق کا اپنی ایجاد میں ایک مرحلہ کا محتاج ہونا "حدوث" ہے۔

۳۳ غیب ہویت: ہویت سے مراد ذات خالص ہے جس میں اسم و رسم اور لغت و وصف تک کو دخل نہ ہو۔ دیکھیں حاشیہ نمبر (۱۳) غیب اس لئے ہے کہ اس مرتبہ میں ذات کا شعور محال ہے۔ حضرات صوفیہ کی اصطلاح میں "غیب" نام ہی اس چیز کا ہے جس کو حق تعالیٰ اپنے بندوں سے پوشیدہ رکھے۔

۳۴ غیب الغیوب: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مرتبہ جملہ مراتب معقولہ سے بالاتر ہے۔
 ۳۵ الباطن کل باطن: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مرتبہ ہر باطن کا باطن ترین ہے جس پر ذات کے سوا آج تک کوئی مطلع نہ ہو سکا اور نہ ہوگا۔

۳۶ ہوت مطلق: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ میں ذات خالص، علی الاطلاق ہوتی ہے اور کسی قید میں نہیں آتی۔

۳۷ اقلین: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہاں ذات میں کسی تعین کا اعتبار نہیں۔ نہ اسمائی نہ انعالی۔

۳۸ عین الکاثرہ: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ چشمہ کافور میں کافور کی تہہ و غلبہ کی وجہ سے دوری کسی چیز کو تحقق حاصل نہیں ہوتا۔ جو چیز اس میں چلی جاتی ہے۔ اسی

کی صفت اختیار کر لیتی ہے۔

ع ہر کہ در کان نمک رفت نمک شد

۳۹ ذات مانع: سازج، سادہ کا معرب ہے۔ ذات سازج اس وجہ سے کہتے ہیں کہ

یہاں ذات میں کوئی چیز شامل نہیں، بلکہ خالص ذات ہی ذات ہے۔

۴۰ منقطع الاصلہ: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہاں جملہ امتیازات مرتفع ہیں اور کسی قسم

کے اضافے کی یہاں کوئی گنجائش نہیں۔

۴۱ منقطع الوجہ: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہاں نہ وجدان ذاتی ہے نہ وجدان صفاتی۔

۴۲ احدیت مطلقہ: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ذات اس مرتبہ میں اپنے اطلاق حقیقی کے

ساتھ "احد" ہے۔

۴۳ جہول النعت: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ "نعت" وصف ثبوتی کو کہا جاتا ہے۔ اور

یہاں وصف ثبوتی یا کسی بھی قسم کا لغوی یا اسمی اعتبار مطلقاً نہیں۔

۴۴ عنقا: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ میں ذات غیر مرئی، ناقابلِ یافت و

ادراک ہے۔ جس طرح عنقا کسی کے زیرِ دام نہیں آتا، اسی طرح

اس مرتبہ میں ذات بھی کسی کی یافت میں نہیں آتی۔

خواجہ حافظ شیرازی نے خوب کہا ہے:

عنقا شکار کس نشود دام باز چیں

کیں جا ہمیشہ باد بدست است دام را (حافظ)

(عنقا کسی کے جال میں گرفتار نہیں ہوتا اس کو شش میں ہمیشہ ناکامی کا منہ دیکھنا

پڑتا ہے) تو اس کو شش کو ترک کر دے۔ اس جگہ جال ہمیشہ خلل رہتا ہے)

۴۵ نقطہ: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ نقطہ دوائرِ ممکنات بنانا ہے جو محض اعتباری

ہوتے ہیں مثلاً اگر تہی جلا کر اگر تیز گھمائی جائے تو یادی النظمیں اٹھانے

کا ایک دائرہ محسوس ہوتا ہے۔ یہ دائرہ جو اعتباری ہے صرف اس

نقطہ کی وجہ سے ہے جو اگر تہی کے سرے پر روشن ہے۔

یا پھر مولانا جامی کے الفاظ میں :

یک نقطہ الف گشت والف گشت حروف

در حرف الف بنامے موصوف

چوں حرف مرکب شدہ آمد بہ سخن

ظرفیت سخن نقطہ در وچوں منظر دلف (جائی)

راک نقطہ الف ہو گیا اور الف سے حروف بن گئے (پھر الف ہر حرف میں اک نام سے

معلوم ہو گیا پھر جب حروف مرکب ہوئے تو سخن ہو گیا اور اب سخن ظرف ہے اور نقطہ مانند منظر دلف)

۴۶ گنج مخفی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ میں ذات کی تمام قابلیات خود ذات سے مخفی ہوتی ہیں۔

۴۷ اس مرتبہ ذات کے اور بھی نام ہیں، جن کا تذکرہ حضرت مصنف قدس سرہ نے غالباً باندیشہ طرالت یہاں نہیں فرمایا، مثلاً :

انزل الانزال : کیونکہ یہ مرتبہ جملہ مراتب قدیمیہ انزلیہ کی انتہا ہے اور اس قدم میں

اس سے بالاتر کوئی مرتبہ نہیں۔

الغیب المسکوت عنہ : سکوت، کلام کی سند ہے اور کلام اسم و صفت کا محتاج ہے۔ یہاں

نہ اسم کو دخل ہے، نہ صفت کو، نہ کلام کو، سکوت کے سوا یہاں

چارہ نہیں۔

ذات بحت : بحت کہتے ہیں خالص کو، یہاں ذات خالص اذ اسم و رسم اور

نعت و وصف ہے۔

ذات بلا اعتبار : کیونکہ یہاں جملہ اعتبارات و تقیدات مفقود ہیں۔

مرتبة الہویت : ذات بحت، بحیثیت *ھو*، یعنی ذات جو کامل ہے اپنی ذاتیت

میں۔

علیٰ ہذا القیاس اس مرتبہ کو کہہ *حق*، *ہویت حق*، *حقیقت حق*، *وجود الہیت*،

عین مطلق، *غیب مطلق*، *مکنون المکنون*، *بطون البطون*، *حقار الخفا*، *قدم القدم*،

نہایتِ نہایات، معدوم الاشارات، بشرطِ لائے، بشرطِ اکثریت، باہوت، ہوا، غائب، عزیمت،
انانیتِ حقہ، ہویتِ حقہ، اور کنیزِ محقق بھی کہتے ہیں۔ ان تمام اسمائے مرتبہ سے یہی بات
واضح ہوتی ہے کہ ذات اس مرتبہ میں ناقابلِ یانیت و ادراک ہے۔

احدیت بے رنگی و بے کیفی کا مرتبہ ہے۔ یہاں ذات بے چند و چوں اور بے قبہ و نموں
ہے۔ بے وصف، بے نعت، بے نام، بے نشان، بے زمان، بے مکان۔ یہ مرتبہ ہویت ہے۔
اس میں اول و آخر ہریت ہی ہریت ہے۔ یہاں طمع معرفتِ فضول ہے۔ کان اللہ دلم یکن
معہ شیئی اللہ ہی اللہ ہے اس کے ساتھ کچھ اور نہیں۔ یہ مرتبہ لا اور ریت ہے۔ اسی کے
متعلق شیخ ابراہیم الدین ابن عربیؒ نے کہا ہے :

کل الناس فی ذات اللہ حُمقاء
ذات حق کے علم میں سب احمق ہیں

۴۸ " وحدت " ذات حق کا ایک مرتبہ ہے جس میں قابلیتِ کثرت ہے مگر ہنوز
کثرت بالفعل موجود نہیں۔ ان قابلیت کو " شؤن ذاتیہ " کہتے ہیں۔
۴۹ وجود کا مرتبہ اول یعنی احدیت مراد ہے۔

۵۰ اس حدیثِ قدسی کے الفاظ یہ ہیں :

كُنْتُ كُنْزًا مُخْفِيًا فَأُخْبِيْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخُلِقْتُ الْخَلْقُ

اکابرِ صوفیہ کرامؒ میں بھی یہ حدیثِ قدسی بہت مشہور ہے۔ جس کو امام غزالیؒ، حضرت
محمد بن عربیؒ نے بھی بیان کیا ہے اور اہل کشف بھی اس کی صحت کے قائل ہیں۔ نیز اس
حدیث کو حافظ سخاویؒ نے بعض الفاظ کی کمی بیشی کے ساتھ " مقاصدِ حسنہ " میں نقل کیا ہے
اور علامہ محدث محمد بن ابراہیمؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث صوفیہ سے مروی ہے۔ اور ملا علی قاریؒ
کہتے ہیں کہ اس حدیث کے معنی مندرجہ ذیل آیت کے مطابق ہیں۔

وَمَا لَكُمْ لِمَالِكٍ وَالْإِنْسِ إِلَّا لِعِبَادُونَ

اور میں نے جنات اور انسانوں کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا

ہے کہ وہ میری بندگی کریں۔

(الذاریات ۵۱ : ۵۶ م)

کیونکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے "لیعبدون" کی تفسیر "لیعزفون" سے فرمائی ہے۔ اس طرح اس حدیث کی صحت معنوی شک و شبہ سے بالاتر ہے۔

۱۵۱ "مجالی" یعنی جلوہ گاہیں، مجملہ کی جمع ہے۔ اس سے مراد کائنات، عوالم اور ادراشیا ہیں کیونکہ یہی اسما و صفات کے مظاہر ہیں۔

۱۵۲ صوفیہ کرام کی اصطلاح میں عارف اس شخص کو کہتے ہیں جو صفات باری تعالیٰ کو بطریقِ حال و مکاشفہ پہچانتا ہو، نہ کہ بطریقِ علم مجرد۔

۱۵۳ صوفیہ کرام نے مشاہدین کی تین قسمیں بیان کی ہیں :

۱۔ ذوالعین : یہ وہ لوگ ہوتے ہیں جو ہر شے کو قائم بحق دیکھتے ہیں بلکہ حق کو محسوس اور خلق کو معقول پاتے ہیں۔ وہ ہر شے سے تہل حق کی ایت کرتے ہیں۔ ان کا مقولہ ہوتا ہے ماسرایت شئیاً الا و سرائت اللہ قبلہ۔ یہ لوگ صاحبانِ شہود ہوتے ہیں جو حق کو ظاہر اور خلق کو باطن دیکھتے ہیں۔

۲۔ ذوالعقل : یہ حضرات ذوالعین کا عکس ہوتے ہیں، یہ خلق کو ظاہر اور حق کو باطن دیکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک حق آئینہ ہوتا ہے خلق کا۔ آئینہ میں جب کوئی چیز نظر آتی ہے تو آئینہ کا اتنا حصہ نظر نہیں آتا جتنے حصہ پر شے کا عکس پڑتا ہے۔ چونکہ حقیقت پر وہ کائنات میں مستتر ہے اس لیے نظر پہلے نقاب ہی پر پڑتی ہے اس کے بعد شاہدِ رعنا کے رخ انور کی زیارت ہوتی ہے جو زیر نقاب ہے۔ ان حضرات کا مقولہ ہوتا ہے۔ ماسرایت شئیاً الا و سرائت اللہ بعدہ۔

۳۔ ذوالعقل والین : یہ مشاہدین کی تیسری قسم ہے جو حق کو خلق اور خلق کو حق دیکھتے ہیں یعنی انھیں ایک کا مشاہدہ دوسرے کے مشاہدے سے متعجب نہیں کرتا بلکہ وجودِ واحد کو وہ من و وجہ حق اور من و وجہ خلق دیکھتے ہیں۔ ان حضرات کا مقولہ ہوتا ہے ماسرایت شئیاً الا و سرائت اللہ مدہ یہاں بحکم اتحادِ مظہر و مظہر خارج میں ہی عاشق و معشوق ایک دوسرے سے امتیاز نہیں رکھتے۔ اگرچہ عقل ان میں امتیاز کا حکم دیتی ہے۔

ذوالعین اگر نورِ حقت مشہود است
ذوالعقلی اگر مشہود حق مفقود است
ذوالعین و ذوالعقلی ز مشہود حق و خلق
بایک دگر اندہ ہر دو تہا موجود است (جائی)
(اگر تجھے نور حق کا مشاہدہ حاصل ہے تو تو ذوالعین ہے۔ اور اگر مشاہدہ حق سے محروم ہے تو تو ذوالعقل ہے۔ اور اگر تو حق و خلق دونوں کو بایک دگر دیکھتا ہے تو تو ذوالعین ہی ہے اور ذوالعقل بھی)

سلسلہ عالیہ قادریہ ملتانیہ میں ان تین قسم کے مشاہدوں کو دو اقسام میں منحصر کر دیا گیا ہے یعنی مشاہدہ ذوالعین کو ”مشاہدہ حقیقت قبل مشاہدہ تعین“ قرار دے کر مشاہدہ صدیقی کا نام دیا گیا ہے اور مشاہدہ ذوالعقل اور مشاہدہ ذوالعقل و العین کو ملا کر ”مشاہدہ حقیقت مع مشاہدہ تعین یا بعد مشاہدہ تعین“ قرار دے کر مشاہدہ عثمانی کا نام دیا گیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہاں معتبر اور اصل مشاہدہ حق کو سمجھا گیا ہے۔

حضرت مصنف قدس سرہ نے ماسأیت شیئاً الا و سأیت اللہ قبلہ کو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اور ماسأیت شیئاً الا و سأیت اللہ بعدہ کو حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول لکھا ہے۔ اس انتساب کی تصدیق مجھے کسی اور ذریعہ سے نہ ہو سکی۔ مجھے نہیں معلوم کہ اس کا حالہ اور ماخذ کیا ہے۔ تصوف کی کتب متداولہ میں کسی کا نام لینے بغیر ان اقوال کا قول صوفیہ کی حیثیت سے نقل کیا جاتا ہے۔ انتساب کے معاملے میں حضرت مصنف قدس سرہ منفرد معلوم ہوتے ہیں۔

۵۴ تعین اول (وحدت) اور تعین ثانی (واحدیت) یہ دونوں مراتب غیب ہیں کیونکہ ان میں کوئی شے موجود فی الخارج نہیں، ان کا ظہور صرف علمی ہے نہ کہ عینی۔

۵۵ ”مراتب کوئی“ سے مراد مرتبہ ارواح، مرتبہ اشغال اور مرتبہ اجسام ہیں۔

۵۶ ”مرتبہ جامع المراتب“ سے مراد تعین سادس یعنی ”انسان“ ہے۔ ذیل میں مراتب وجود یا تنزلات ستہ کا ایک نقشہ دیا جا رہا ہے جو لائقِ توجہ ہے کیونکہ یہ مراتب کا گویا علم اجمالی ہے۔

نقشہ مراتب وجود یا تنزلات ستم

کن

بعد کن				قبل کن		
۷۔ مرتبہ سابعہ	۶۔ مرتبہ سادسہ	۵۔ مرتبہ خامسہ	۴۔ مرتبہ رابعہ	۳۔ مرتبہ ثالثہ	۲۔ مرتبہ ثانیہ	۱۔ مرتبہ اولی
تنزل سادس	تنزل خامس	تنزل رابع	تنزل ثالث	تنزل ثانی	تنزل اول	ذات
انسان	اجسام	اشغال	ارواح	واحدیت	وحدت	احدیت
.	.	.	.	حقیقت محمدیہ	اعیان ثابۃ	باطن
جامع المراتب	مراتب شہود			مراتب غیب		غیب الغیب
.	حضرات					.
مرتبہ جامعہ	مراتب کونیہ			مراتب الہیہ		
تنزلات			.			
ظہور عینی			ظہور علی			.
تعیینات خارجیہ			تعیینات داخلیہ			.

☆ حضرات حضرت کی جمع ہے۔ حضرت کے دو معنی ہیں :

ایک معنی تو یہ ہیں کہ یہ لفظ ”کلّ حکیم“ کے طور پر استعمال ہوتا ہے مثلاً حضرت امام گنج بخشؑ اپنی تصنیف کشف المحجوب میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔ کتب میں حضرت غنیؑ ماندر بود و من اندر دیا رہند در بلدہ لاہور کہ از مضافات ملتان است، در بیان ناضال گرفتہ شدہ بروم یعنی میری کتابیں غنی شریف ہی میں رہ گئی ہیں اور میں دیار ہند میں شہر لاہور میں کہ مضافات ملتان میں سے ایک ہے، ناضال میں پھنس گیا ہوں۔ اسی طرح اکرام و احترام حضرت نعلان اور حضرت نعلان بھی کہا جاتا ہے۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ یہ لفظ ”دربار“ اور ”بارگاہ“ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ انہی دونوں معنی کے اعتبار سے صرفہ کرام وحدت و واحدیت اور ارواح و اشغال وغیرہ کے ساتھ بھی حضرت کا استعمال کرتے ہیں۔

۷۵ "اور عالم ذات سے الگ نہیں"۔ صوفیہ کرائم کی اصطلاح میں عالم ، ماموی اللہ کو کہتے ہیں ، جس سے ان کی مراد کائنات یا خلق ہوتا ہے۔ حق اور خلق میں واضح فرق کے باوجود وہ ان دونوں کو ایک دوسرے کا عین قرار دیتے ہیں۔ عینیت اور غیریت کی گفتگو دلچسپ بھی ہے اور نازک بھی ، یہیں سے دو مسلک پیدا ہوئے۔ جن کی سمجھ میں غیریت نہ آئی ، انھوں نے اس کا انکار کر دیا اور جن کی سمجھ میں عینیت نہ آئی انھوں نے اس کو کفر قرار دے دیا۔ بس یہی وہ نازک مقام ہے جہاں کا پھسلا ہوا یا تو کس کی نماز ؟ کیسا روزہ ؟ شریعت کیسی ؟ خدا کون ؟ بندہ کہاں ؟ کہتا ہوا زندگی بن جاتا ہے یا پھر کیسی طریقت ؟ کس کا عرفان ؟ تصوف کیا ؟ روحانیت کیسی ؟ یہ سب صوفیوں کی خرافات ہیں ، مشرکانہ عقیدے ہیں۔ ایرانی اثرات کی چھاپ ہے ، ویدانت کی صدائے بازگشت ہے۔ رہبانیت کا جال ہے ، بے عملی کی راہیں ہیں ، کہتا ہوا مادہ پرست بن کر رہ جاتا ہے۔ گویا ایک طرف کنواں ہے اور دوسری طرف کھائی۔ ایک طرف زندگی ہے تو دوسری طرف مادہ پرستانہ ذہنیت۔ صوفیہ کرائم نہ یہ ہیں نہ وہ۔ بلکہ وہ صحیح معنی میں موحّد ہوتے ہیں اور توحید ہی ان کا اوڑھنا بھوننا ہوتی ہے۔ یہاں عینیت اور غیریت کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کیونکہ تصوف کے متعلق ساری غلط فہمیاں یہیں سے پیدا ہوتی ہیں اور کفر و شرک کے تمام فتووں کا آغاز یہیں سے ہوتا ہے۔ جو لوگ حق اور خلق میں غیریت محض کے قائل ہیں ، ان کا کہنا ہے :

۱۔ اگر ذات حق اور ذات خلق میں غیریت نہیں ، خالق و مخلوق اور عابد و معبود میں غیریت نہیں تو انبیائے کرام علیہم السلام کی بعثت کیوں ہوئی ؟ شریعتوں کا نزول کیوں ہوا ؟ تقویٰ اور اعمال صالحہ کا حکم کس کو دیا جا رہا ہے ؟

بندہ اس سے ہماری مراد مسلمانوں کا وہ طبقہ ہے جو صرف اسی چیز کو مانتا ہے جس کو وہ مجسم سر دیکھ لے یا زیادہ سے زیادہ ضابطہ اخلاق پر بھی یقین رکھتا ہے لیکن دوسری طرف روحانیت کی طرف سے اپنی آنکھیں اس طرح بند رکھتا ہے جیسے شہرہ مورچ سے اپنی آنکھیں بند رکھتی ہے۔ یہ طبقہ علم استدلال سے مالا مال ہے لیکن علم لدنی سے ہٹی دامن ، اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے بھی اس طبقہ کے دماغوں کو تو غیب روشن کر دیا ہے لیکن دلوں کو بے بسی طرح محجوب رکھا ہے۔

۲۔ اگر ذاتِ عبد کی غیریت کا انکار کیا جائے تو پھر کیا ذاتِ حق ہی تمام نقائص و معائب کا مرجع قرار دی جائے گی؟ رحمت و لعنت کا مستحق کون ہوگا؟ سعادت و شقاوت، کفر و اسلام، اطاعت و عصیان کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ کیا یہ کھلا کھلا زندہ دلدادہ نہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ کو ذمائم و نقائص کا مرجع قرار دیا جائے۔

۳۔ اگر ذاتِ عبد اور ذاتِ رب میں غیریت کی کوئی وجہ متحقق نہ ہو تو ذاتِ واحد میں اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا مثلاً نہ کچھ چاہتا ہے اور نہ کچھ، جو زید کا خدا ہے۔ اور چونکہ عینیت میں یہ دونوں باہم متحد اور ذاتِ حقیقی حق کے جزو واحد بن جاتے ہیں لہذا ذاتِ مطلق میں اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا۔ اسی طرح علم و جہل، احتیاج و غنا، حدوث و قدم، موت و حیات، کفر و اسلام، رنج و راحت وغیرہ اضداد کا اجتماع ذاتِ حق میں جائز ہو جائے گا اور یہ امر بدہمت باطل اور خلافِ عقل ہے۔

۴۔ قرآن حکیم ذاتِ عبد کو غیر مان رہا ہے اور ذاتِ عبد کو فقیر، امین، خلیفہ اور ولی قرار دے رہا ہے۔ ذاتِ عبد کا انکار فقر و امانت، خلافت و ولایت کی تکذیب ہے۔ متذکرہ بالا سوالات میں ایک بات بھی ایسی نہیں جس کا صوفیہ انکار کرتے ہوں، لیکن اس کے باوجود وہ عینیت بھی مانتے ہیں۔ عینیت اور غیریت کا قائل ہونا بظاہر اجتماعِ نقیضین کا قائل ہونا معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت اس کی یہ ہے کہ صوفیہ کرام من وجہ عینیت کے قائل ہیں اور من وجہ غیریت کے، ایسی صورت میں اجتماعِ نقیضین لازم نہیں آتا۔ باپ اور بیٹا ایک دوسرے کے نقیض ہیں لیکن اس کے باوجود ایک ہی شخص باپ بھی ہوتا ہے اور بیٹا بھی۔ بیٹا وہ اپنے باپ کا ہے اور باپ وہ اپنے بیٹے کا ہے، گویا وہ من وجہ بیٹا ہے اور من وجہ باپ۔ اسی طرح حق اور خلق میں من وجہ عینیت ہے اور من وجہ غیریت۔

عینیت اور غیریت کا اطلاق مختلف طریقوں سے تین معنی میں ہوتا ہے۔

۱۔ پہلے معنی تو یہ ہیں کہ عینیت، دو مفہوموں کا مصداق من کل الوجوه ایک ہونا ہے یعنی دو چیزوں ہر طرح سے ایک ہوں اور ان دونوں میں کوئی فرق نہ ہو جیسے انسان اور حیوان مطلق یا زید اور ذاتِ زید۔ ان دونوں میں کوئی غیریت نہیں۔ ہر ایک دوسرے کا عین ہے جو انسان

ہے وہی حیوان ناطق ہے اور ہر حیوان ناطق ہے وہی انسان ہے۔ اسی طرح زید اور ذات زید دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں۔ اور غیریت یہ ہے کہ دونوں میں کسی قسم کا تغایر اور امتیاز نہ ہو یعنی دونوں میں فرق ہو۔

عینیت اور غیریت کی اس تشریح میں باہم تناقض ہے جس سے دونوں کا باہم ایک محل میں جمع ہونا محال ہے اور دونوں کا کسی محل سے مرتفع ہونا بھی محال ہے۔ عینیت اور غیریت کے متباد معنی یہی ہیں۔ لغوی معنی بھی یہی ہیں۔ اور عرف عام میں ان کا استعمال بھی یہی معنی میں ہوتا ہے۔ معقولین بھی یہی معنی مراد لیتے ہیں۔

مذکورہ بالا تشریح کی رو سے کوئی موجود شے خواہ وہ حادث و مخلوق ہو جیسے زمین و آسمان کی ساری چیزیں یا قدیم و غیر مخلوق جیسے صفات باری تعالیٰ، باری تعالیٰ کی عین نہیں۔ مخلوقات کا عین نہ ہونا تو بالاتفاق اہل عقل و نقل کے پاس مسلم ہے اور صفات کا عین نہ ہونا صرف جمہور اہل سنت کے پاس ہے جبکہ حکماء اور معتزلہ صفات کو عین ذات کہتے ہیں اور ظاہر قرآن اہل سنت کی تائید کرتا ہے کیونکہ جابجا اللہ تعالیٰ نے خود کو علیم و حکیم اور سمیع و بصیر فرمایا ہے جس کے معنی ذو علم اور ذو حکمت، ذو سمیع اور ذو بصیر کے ہیں۔ اگر علم و حکمت اور سمیع و بصیر کو عین ذات قرار دیں تو ذو علم اور ذو حکمت، ذو سمیع اور ذو بصیر کے معنی ذو نفسہ ہوں گے جو ایک بے معنی بات ہوگی۔ قرآن و حدیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ صفات نائید علی الذات ہیں۔ صفات ذات نہیں البتہ ذاتیات ہیں اور اسی لیے غیر منفک عن الذات ہیں۔ اس تشریح کے اعتبار سے کوئی شے عین ذات حق نہیں، لہذا سب ممکنات و صفات بھی غیر ذات ہوتے۔

۲۔ دوسرے معنی یہ کہ عینیت کی تو وہی تفسیر لی جائے جو اوپر بیان ہوئی اور غیریت کے معنی دو چیزوں میں سے کسی ایک کا دوسرے کے بغیر موجود ہو سکتا ہے جابجا ہے۔ اس تفسیر سے عینیت اور غیریت میں باہم تناقض تو نہیں مگر تضاد ہے یعنی دونوں ایک محل میں صادق نہیں آ سکتے مگر دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں جیسا کہ ضدین ہوتے ہی ہیں۔ یہ مشکلیں کی اصطلاح ہے۔ اس

یعنی جواز الانفکاک بین الشیئین ولو من جانب واحد وبعانۃ آخری عدم التلازم بین الشیئین۔

تفسیر کے اعتبار سے ذات حق اور ذات خلق میں عینیت نہیں بلکہ غیریت ہے کیونکہ اس تفسیر کے اعتبار سے غیریت کے معنی ہیں ایک شے کا دوسری شے کے بغیر موجود ہو سکتا مگر دوسری اس کے بغیر موجود نہ ہو سکے۔ ذات خلق، ذات حق کے بغیر موجود نہیں ہو سکتی لیکن ذات حق ذات خلق کے بغیر موجود ہو سکتی ہے اور فی الواقع تخلیق کائنات سے پہلے موجود تھی ہی اور خلق کے فنا ہونے کے بعد بھی موجود رہے گی ہی۔ لہذا غیریت ثابت ہو گئی۔ ذات حق اور ذات خلق میں عینیت کی نفی اور غیریت کا اثبات ہو گیا یعنی ذات اور صفات میں اس تفسیر کی بنا پر نہ عینیت ہوئی نہ غیریت۔ عینیت اس وجہ سے نہ ہوئی کہ اس کے معنی تھے دو چیزوں کا بالکل ایک ہونا مگر جب صفات نہ اند علی الذات ہیں تو عینیت کہاں رہی اور غیریت اس لیے نہ ہوئی کہ یہاں ذات و صفات کے بغیر اس لیے موجود نہیں ہو سکتے کہ صفات، تحقق میں ذات کے تابع ہیں اور ذات متبوع۔ اور یہ ایک حقیقت ہے تابع کا وجود متبوع کے بغیر ممکن نہیں۔ اور ذات، صفات کے بغیر اس لیے نہیں پائی جاسکتی کہ ایسی صورت میں ذات کا صفات کالیہ سے خالی ہونا لازم آتا ہے، جو محال ہے۔ لہذا ذات و صفات ایک دوسرے کو مستلزم ہوئے اور یوں عینیت اور غیریت دونوں مرتفع ہو گئیں۔

۳۔ تیسرے معنی میں عینیت کے معنی یہ ہوں کہ ایک شے کا دوسری شے کی طرف محتاج فی الوجود ہونا، خواہ دوسری شے پہلی کی محتاج نہ ہو اور غیریت کے معنی وہ ہوں جو معنی اول میں بیان ہوئے یعنی دونوں اشیاء میں کسی قسم کا تغایر و امتیاز اور فرق ہونا۔ اس تفسیر کی رو سے عینیت و غیریت میں نہ باہم تناقض ہے اور نہ تضاد بلکہ دونوں کا ایک محل میں جمع ہونا ممکن ہے مثلاً زید اور اس کی صفات، کہ صفات کا وجود، ذات زید کے بغیر ممکن نہیں اس لیے عینیت صادق آئی اور دونوں باہم محتاز بھی ہیں اس لیے غیریت بھی صادق آئی۔ یہ صوفیہ کی اصطلاح ہے۔

اس تفسیر کی رو سے ذات حق اور ذات خلق میں عینیت بھی ہے کیونکہ ذات خلق، ذات حق کی محتاج ہیں، اگرچہ ذات حق احتیاج سے بری ہے۔ اور غیریت بھی ہے کیونکہ ذات حق اور ذات خلق میں لاکھوں طرح کا فرق ہے۔ چہ نسبت خاک و باعالم پاک۔

ذات حق اور ذوات خلق کا فرق

ذات حق	ذوات خلق
۱۔ بے صورت، لوازم صورت سے منزہ۔	۱۔ صورت ہے، لوازم صورت یعنی تعین و تمیز اور حد و مقدار رکھتے ہیں۔
۲۔ وجود ذاتی رکھتی ہے۔ قائم بالذات اور متصور بالذات ہے۔ عدیمیت سے منزہ ہے۔	۲۔ وجود ذاتی نہیں رکھتے۔ ثابت فی العلم ہیں۔ عدم اضافی ہیں۔
۳۔ صفات وجودیہ سے موصوف ہے یعنی سبعہ صفات حیات، علم، ارادہ، قدرت، سماعت، بصارت اور کلام سے متصف ہے۔	۳۔ صفات عدمیہ سے موصوف ہے یعنی موت، جہل، اضطراب، عجز، صمیمیت، غمیت اور بحکیت سے متصف ہے۔
۴۔ قابلیت امکانیہ سے منزہ ہے، کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے اور فعال حقیقی ہے۔	۴۔ قابلیت امکانیہ و فعلیہ رکھتے ہیں، فعل نہیں۔ یہی قابلیت فعلیہ کسبیات ہیں کیونکہ اس کی ذاتیات ہیں۔ انہی کو اقتضادات، استعدادات، لوازم ذاتیہ یا شاکلات کہتے ہیں۔

صوفیہ کرام! اس معنی ثالث کے اعتبار سے ذات خلق کو ذات حق کا عین کہتے ہیں مثلاً حضرت مولانا عبد الرحمن جامی فرماتے ہیں :

ہم سایہ و ہم نشین و ہم رہ ہمہ اوست
در دلق گدا و اطلس شہ ہمہ اوست
در انجمن فرق و تنہاں ضائے جمع
بالشہ ہمہ اوست ثم بالشہ ہمہ اوست (جامی)

(ہم سایہ و ہم نشین اور ہم راہ وہی ہے۔ فیکر کی گدڑی میں بھی وہی
اور بلا شاہ کی خلعت میں بھی وہی۔ انجمن تفرقہ میں بھی وہی اور
نہاں خانہ جمع میں بھی وہی۔ خدا کی قسم وہی پھر خدا کی قسم وہی۔)
نیز فرماتے ہیں :

غیر یک ذات در دو عالم کو
لیس فی الکائنات الاھو (جاتی^۱)
(دو عالم میں اس ذات (یکتا) کے سوا کون ہے ؟ کائنات میں
اس کے سوا کوئی نہیں)

لیکن یہ عینیت من کل الوجوہ نہیں۔ بلکہ من وجوہ عینیت ہے اور من وجوہ غیریت۔
حضرت جامیؒ ہی نے اس کو بڑی خوبصورتی سے واضح فرمایا ہے :

گر طالب شر ہوڈوگر کا سب خیر
گر صاحب خائفہ و گراہمب دیر
از روئے تعین ہمہ غیر اند نہ عین
و از روئے حقیقت ہمہ عین اند نہ غیر (جاتی^۱)
(خواہ طالب شر ہو یا کاسب خیر، خواہ خائفہ نشین ہو یا دیر نشین)
بہ اعتبار تعین سب غیر حق ہیں نہ کہ عین حق۔ لیکن از روئے حقیقت
سب عین حق ہیں نہ کہ غیر حق۔)

یعنی باعتبار تعین غیریت ہے اور باعتبار حقیقت عینیت۔ اس طرح خلق من وجوہ
غیر حق ہے اور من وجوہ عین حق۔ یہاں یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ احکام باعتبار
تعین ہوتے ہیں، باعتبار حقیقت نہیں مثلاً چڑے کی ٹوپی اور چڑے کا جوتا، باعتبار حقیقت
(جرم) دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں لیکن باعتبار تعین (صورت) دونوں ایک دوسرے کے
غیر ہیں۔ ٹوپی کا حکم یہ ہے کہ اسے سر پہ رکھا جائے اور جوتے کا حکم یہ ہے کہ اسے پاؤں میں پہنا
جائے۔ کیا کوئی باہر شمس انسان گوارا کر سکتا ہے کہ ٹوپی اس کے پاؤں میں پہنا دی جائے اور

جو تو اس کے سر پر رکھ دیا جائے۔ اسی طرح باعتبار وجود، عبد و رب ایک دوسرے کا عین ہونے کے باوجود عبد، عبد ہی رہے گا اور رب، رب ہی۔ حضرت علی الدین ابن عربیؒ فتوحات مکیہ میں فرماتے ہیں :

انه ليس للعبد في العبودية نهاية حتى يصل اليها
ثم يرجع سربا كما انه ليس للرب حد ينتهي اليه
ثم يعود عبدا فالسرب سرب غير نهاية والعبد
عبد غير نهاية -

(عبد کے لیے عبودیت کی کوئی انتہا نہیں کہ اس کو پائے اور
پھر رب بن جائے جس طرح کہ رب کے لیے کوئی حد نہیں کہ وہ
ختم ہو جائے اور وہ عبد بن جائے، اس لئے رب، رب ہے
بلا انتہار اور عبد، عبد ہے بلا انتہا)

پھر اسی مفہوم کو ایک لطیف شعر میں یوں ادا کیا ہے :

العبد عبد وان ترقى
والسرب سرب وان تنزل

(جندہ، بندہ ہے اگرچہ لاکھ ترقی کرے اور رب، رب ہے،
خواہ کتنا ہی نزول کرے۔)

اور حضرت شاہ کمال الدینؒ اس سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ بیان فرماتے ہیں :

صوفیہ کا یاد رکھو قاعدہ کلیہ

خلق نہ ہو جائے حق، عبد نہ ہو جائے رب

عطر کو کہنا شراب، آب کو کہنا مراب

خوب کو کہنا خراب، کذب ہے اے بے ادب (شاہ کمال الدینؒ)

اور حضرت جامیؒ بڑے واضح الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

”اطلاق اسمی مرتبہ الوہیت چوں اللہ ورحمن وغیرہا براتب

کوئیہ عین کفر و محض زندقہ است و ہمچنین اطلاق اسمائی مخصوصہ
بمراتب کوئیہ بر مرتبہ الہیہ غایت ضلال و تہایت خذلان
باشد۔

(مراتب کوئیہ پر مرتبہ الوہیت کے اسماء مثلاً اللہ اور رحمن وغیرہ
کا اطلاق، عین کفر اور فالحس زندقہ ہے اور اسی طرح مراتب کوئیہ
کے اسمائے مخصوصہ کا اطلاق، مرتبہ الہیہ پر بے حد مگر ای اور
بے انتہا رسوائی کی بات ہے)

اے بزدل گمان کہ صاحب تحقیق
دند صفت صادق و یقین صدیقی
ہر مرتبہ اند وجود حکمے دارد
گرفرق مراتب نہ کنی زندیقی (جائی؟)
(اے مخاطب! تیرا یہ گمان ہے کہ تو صاحب تحقیق ہے اور صدق
و یقین سے متصف صدیق ہے (تو اس بات کو ذہن نشین رکھ کہ)
وجود ہر مرتبہ میں ایک جدا گانہ حکم رکھتا ہے۔ اگر تو نے فرق مراتب
نہ کیا تو تو صاحب تحقیق یا صدیق نہیں بلکہ زندیق ہے۔)
حضرت مصنف قدس سرہ کے بیان کے مطابق مراتب وجود کو ایک مرتبہ پھر دیکھ لیں

احدیت	وحدت	واحدیت	ارواح	امثال	اجسام	انسان
مراتب الہیہ			مراتب			مرتبہ جامعہ

یہ بات بھی یہاں سمجھ لینا چاہیے کہ "الہیت" حضرات خمسہ میں کوئی الگ حضرت نہیں
ہے۔ مصنف قدس سرہ نے بھی اس کو الگ "حضرت" قرار نہیں دیا۔ دیگر صوفیہ کرام؟ بھی
اس کو "واحدیت" ہی کا دوسرا نام بتاتے ہیں کیونکہ ربوبیت اسی سے متعلق ہے اور
واللہم والہ واحد سے بھی ہی مستفاد ہوتا ہے۔ انشاء اللہ آگے بھی اس کی

وضاحت ہوگی۔

فرق مراتب کی بات جملہ مقررہ کے طور پر درمیان میں آگئی۔ گفتگو عنینیت اور غیرت سے متعلق ہو رہی تھی۔

عنینیت محض کی غلط فہمی سے دُور رکھنے کے لیے صوفیہ کرامؒ بعض اوقات "علم و معرفت" کی شرط کا اضافہ کر دیتے ہیں یعنی وہ کہتے ہیں کہ عنینیت کا اثبات صرف عارف کے لیے درست ہے اور بعض اوقات علم و معرفت کے ساتھ "استغراق" کی شرط بھی بڑھادیتے ہیں یعنی معرفت میں اس قدر استغراق ہو جائے کہ خلق کی طرف حتیٰ کہ خود اپنی ہستی کی طرف بھی التفات نہ رہے۔ اس استغراق کے عالم میں ایک عارف کی زبان یوں گویا ہوتی ہے۔

من کیم من مرا نمی دانم	ایں سخن از کجانی دانم
خوش زاد صد کہ می شنوم	غیر آں دلربا نمی دانم
ایں نظارہ کہ می کند چشم	غیر آں مہ نقا نمی دانم
مقصود ہر کار و جنبش اعضا	تدرت جسم را نمی دانم
ایں نہ دانستی نہ دانائی	از من بے ریا نمی دانم
دی شنیدم ز خسرم سجاں	کیں ہمہ جز خدا نمی دانم

اے محقق بحق ز خود بجز

غیر حق را بقا نمی دانم

(میں کون ہوں؟ میں اپنے آپ کو نہیں جانتا۔ اور یہ بھی نہیں جانتا کہ یہ بات میں کس مقام سے کہہ رہا ہوں۔ میں جب اچھی اور سوتلی آواز سنتا ہوں تو اس دلربا (محبوب حقیقی) کے سوا کسی اور کی

* یہ غزل حضرت شاہ سید پر حسینی قادری المتانی (اول) متوفی ۱۳۰۵ھ کی ہے۔ آپ محقق تخلص فرماتے تھے۔ آنجناب اس فقر (مرتب) کے جدا علی ہیں۔

• حضرت شاہ سید احمد قادری المتانی المعروف بہ نکتہ نماشاہ محترم متوفی ۱۳۷۱ھ آپ حضرت مصنف قدس سرہ کے فرزند اور حضرت محقق قدس سرہ کے شیخ اور داماد تھے اور عسکر بھی۔

نہیں سمجھتا۔ میری آنکھ جو نظارہ بھی دیکھتی ہے میں اس کو اس مہر (محبوب حقیقی) کے سوا کسی اور کا نہیں سمجھتا۔ ہر کام کے قصد اور اعضاء کی جنبش کو میں قدرت جسم پر محمول نہیں کرتا بلکہ یہ ارادہ اور فعل دونوں اسی کی طرف سے ہیں۔ یہ نادانی اور دانائی میں اپنی طرف سے نہیں سمجھتا بلکہ یہ بھی الہی کے اختیار میں ہے) میں نے اپنے شیخ محرم سے سنا ہے وہ فرماتے تھے کہ میں اس ہنگامہ عالم کو اس کے سوا نہیں سمجھتا۔ یونہی چیز وہی ہے مطلب یہ کہ ہم ماسوا کو جانتے ہی نہیں کہ کیا ہے جو ہے وہ بس حق ہی حق ہے۔ اے محقق! حق کے لیے خود سے گزر جا کیونکہ میں نہیں سمجھتا کہ بقا غیر حق کو بھی ہے مطلب یہ کہ حق باقی ہے اور باقی فانی اس لیے خود کو حق میں فنا کر دے تاکہ تو بھی فنا سے محفوظ ہو جائے۔)

غرض علم و معرفت اور استغراق کی شرطوں کو جمع کر دیا جائے تو یہ مفہوم مستفاد ہوگا کہ "عنیت کائنات من وجہ ہے اور وہ بھی عارف مستغرق کے لیے، نہ کہ ہر کس و نا کس کے لیے" اور یوں عالم ذات سے الگ نہیں۔

۵۵۸ "کوئی اسم بھی دوسرے اسم سے علیحدہ نہیں"۔ ذات کا ظہور، صفات کے بغیر ممکن نہیں۔ ذات کی یافت من حیث الذات ممکن نہیں۔ ذات کی یافت صرف صفات ہی سے ہو سکتی ہے۔ صفت ظہور ذات کا نام ہے۔ صفات باعتبار مفہوم غیر ذات ہیں یعنی جدا جدا اعتبارات ہیں اور ان کے جدا جدا معانی و آثار۔ مولانا جاسمیؒ کے الفاظ میں صفات "من حیث التحقق والمحصل" عین ذات ہیں اور "من حیث مایفہم العقول" غیر ذات۔ مثلاً عالم صفت علم کے اعتبار سے ذات کا نام ہے۔ اسی طرح قدیر باعتبار قدرت، سمیع باعتبار سماعت اور کلیم باعتبار کلام ذات ہی کے اسماء ہیں۔ مفہوم ومعنی کے لحاظ سے یہ ایک دوسرے سے ممتاز بھی ہیں، متغایر بھی ہیں اور جدا جدا بھی، لیکن تحقق و حصول اپنی منشا کے لحاظ سے عین ذات ہیں کیونکہ یہاں ایک ہی ذات ہے اور اسماء و صفات اس کی مختلف نسبتیں

اور اعتبارات ہیں۔ مرتبہ وحدت چونکہ مقام اجمال ہے اس لیے یہاں اسما و صفات تو ہوتے ہیں لیکن الگ الگ نہیں ہوتے۔

۵۹ ”یہاں کثرت ظاہر نہیں“ یعنی کثرت ہوتی تو ہے، مگر بالقوہ، نہ کہ بالفعل۔ ظہور کے لیے ضروری ہے کہ بالفعل ہو۔ بالقوہ سے ظہور نہیں ہوتا۔ اس لیے اس مرتبہ میں کثرت ہونے کے باوجود ظاہر نہیں۔

۶۰ اس موقع پر اعتبار کو سمجھ لینا چاہیے۔ تصوف میں اعتبار کا لفظ بالعموم حقیقت کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔ ہر وہ شے اعتباری ہے، جو حقیقی نہیں۔ اور ہر وہ چیز اعتباری ہے جو ظنی اور وہی ہے۔ اگر جتنی جملہ کرتیز گھائیں، ایک دائرہ سا بن جائے گا۔ کیا یہ دائرہ حقیقی ہے؟ ہرگز نہیں، ظنی ہے، وہی ہے اور اسی لیے اس کو اعتباری کہا جائے گا۔ حقیقۃً اگر جتنی کاجلتا ہو اس کا جو ایک نقطہ روشن ہے، دائرہ کی صورت میں نمودار ہو رہا ہے۔ اسی طرح ایک ذات حق ہی حقیقی ہے اور اس کے سوا جو کچھ ہے اعتباری ہے۔ ہر منزل، ہر تعین، ہر تنقید اعتباری ہے اور ساری کائنات اعتبارات ہی کا مجموعہ ہے۔

وجود اندر کمال خویش ساریت

تعین نہا امور اعتباریست

(وجود اپنے کمال میں جاری ہے اور تعینات امور اعتباری ہیں)

یہ امر لائق توجہ ہے کہ کائنات میں جو کچھ اب تک ہوا، ہو رہا ہے اور ہونے والا ہے، وہ باعتبار زمانہ تین حصوں میں ہی منقسم ہو سکتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل۔ ماضی گزر چکا جس کا اب وجود نہیں۔ مستقبل آیا نہیں لہذا وہ بھی غیر موجود۔ رہا حال جس میں ہم اپنے آپ کو پا رہے ہیں، اسی میں ہم تنقید ہیں اور اسی پر ہماری ہستی کا دار و مدار ہے۔ ایک وقت تھا کہ ماضی، ماضی نہ تھا بلکہ حال تھا اور ایک وقت ہو گا کہ مستقبل، مستقبل نہ ہو گا بلکہ حال ہو گا۔ بس حال ہی ہمارا نقد سرمایہ ہے۔ اسی پر ہمارا قبضہ ہے اور اسی کی بنیاد پر ہمیں یہ گمان ہے کہ ہماری بھی ایک ہستی ہے لیکن غور کریں اس حال کی حیثیت ہی کیا ہے۔ ہم ”اب“ کہتے ہیں۔ اس کا تجزیہ کریں ”الف“ ادا ہوا تو ماضی ہو گیا اور ”ب“ مستقبل ہے۔ حال کہاں ہے؟

بس یہی درہم سی حدفاصل جو "الف" اور "ب" کے درمیان ہے یہ ایک نقطہ وہی ہی تو ہوا جو صرف اعتباری ہے۔ حقیقت کہاں؟ درحقیقت حال کا وجود ہی نہیں۔ ہم حال پر قائم تھے لیکن حال ہی نقطہ وہی نکلا۔ تو پھر ہم کہاں رہے؟ وہ شاخ ہی نہ رہی جس پر آشیانہ تھا۔ قصوف ہی میں اعتبار کے ایک اور معنی بھی ہیں جس کو نہ سمجھنے کی وجہ سے بڑی غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں اور ہوتی رہتی ہیں۔ اعتبار کے ایک معنی ہیں "گزر جانا" ایسی صورت میں اس کا مصدر "عبور ہوگا۔ دوسرے معنی ہیں "عبث لینا" ایسی صورت میں اس کا مصدر ہوگا "عبثت۔ عبث لینا اور نصیحت حاصل کرنا صوفیہ کرام کا طریقہ رہا ہے۔ وہ ہر بات کو اپنے مطلب پر ڈھال کر عبثت و نصیحت حاصل کر لیتے ہیں۔ قرآن پڑھتے ہیں تو شیطان اور کفار کو اپنے نفس پر منطبق کرتے ہیں۔ پیغمبروں کا ذکر آتا ہے تو "نفس لوامہ" مراد لے لیتے ہیں، "قلب سلیم" سمجھ لیتے ہیں۔ حتیٰ کہ قصہ سیلی مجنوں سن کر یا پڑھ کر خود کو مجنوں سمجھ لیتے ہیں، سیلی سے محبوب حقیقی مراد لے لیتے ہیں۔ اسی طرح ساتی کو شیخ اور شراب کو معرفت سمجھ لیا۔

اعتبار کے لئے ضروری نہیں کہ پورا قصہ ہی منطبق ہو جائے، بعض حصے سے بھی اعتبار لیا جاتا ہے خواہ دوسرا حصہ ناموافق ہی کیوں نہ ہو۔ یہ کوئی تفسیر تو ہے نہیں کہ سیاق و سباق مرتبط ہوں، شان نزول پیش نظر ہو۔ زبان و ادب کی لطافتیں ملحوظ ہوں۔ چنانچہ صوفیہ کرام "بالعموم آیات کا اعتبار بیان کرتے ہیں اور لوگ اس کو "تفسیر" سمجھ لیتے ہیں۔ مثلاً

وَمِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ

اسی زمین سے ہم نے تم کو پیدا کیا ہے، اسی میں ہم تمہیں واپس لے جائیں گے اور اسی سے تم کو دوبارہ نکالیں گے۔ (طہ ۲۰ : ۵۵)

ایک مونی اس کا اعتبار بیان کرتا ہے کہ ہم سب احدیت سے نکلے ہیں، فنا ہو کر پھر احدیت میں جا چھپیں گے اور دوبارہ احدیت سے نمودار ہوں گے۔ یا مثلاً :

إِنَّ الْمُلُوكَ إِذْ مَلَؤُوا أَرْضًا فَأُصْدُوها وَجَعَلُوا عِزَّةَ أَهْلِهَا أَؤْكُلًا

بادشاہ جب کسی ملک میں گھس آتے ہیں تو اسے تباہ اور اس کے

معززین کو ذلیل کر دیتے ہیں۔

(النمل ۲۷ : ۳۴)

ایک صوفی اس سے یہ اعتبار لیتا ہے کہ جب سلطان الاذکار، شہر بدن میں داخل ہوتا ہے تو اس کی مادیت و نابود کر دیتا ہے اور نفس کو جو بڑا مغز نہ بنا بیٹھا تھا ذلیل کر کے رکھ دیتا ہے۔ ایسے اعتبارات جب ایک عامی کے سامنے آئیں گے تو وہ تو یہی کہے گا کہ صوفیہ قرآن حکیم کی بڑی غلط تفسیر کرتے ہیں۔ لیکن اس میں قصور صوفیہ کا نہیں، اس عامی کا ہے جس نے مجھا غلط۔ صوفیہ نے کہا ”الف“ اس نے سمجھا ”ب“ صوفیہ نے بیان کیا ”اعتبار“ یہ سمجھ بیٹھا ”تفسیر“۔ جو وہ سو برس سے آج تک ایک صوفی بھی ایسا نہیں گزرا جس نے ”اعتبار“ کو بعنوان ”تفسیر“ بیان کیا ہو۔ یا اس تفسیر کا انکار کیا ہو جو اس کے اعتبار کے مقابلے میں بیان کی جا رہی ہے۔ صوفیہ، تفسیر کے منکر نہیں، نہ عللاً نہ اعتقاداً۔ وہ بھی تفسیر اسی کو سمجھتے ہیں جو کتب تفسیر میں مفسرین نے لکھی ہے۔ لیکن صوفیہ اپنے حسب حال معنی (اعتبار) لے لیتے ہیں۔ مثلاً کسی نے حدیث بیان کی

”جس گھر میں کتا اور تصویر ہو اس میں رحمت کا فرشتہ نہیں آتا۔“

یہ ایک واضح المعنی حدیث ہے جس میں کسی قسم کا ابہام ہے نہ عقدہ۔ اس کو شرح کی ضرورت ہے نہ تفسیر کی۔ لیکن ایک صوفی یہ حدیث سنکر بول اٹھتا ہے ”سچ ہے بس خانہ دل میں حرص کا کتا اور ماسویٰ اللہ کی تصویر ہو، اس میں فرشتہ قدس نہیں آتا۔“ یہ اعتبار۔ کیوں درست نہیں؟ آخر اس میں کیا غیر شرعی بات ہے؟ یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ جو اعتبار خلاف شرع نہ ہو، وہ بالکل جائز اور درست ہے۔ بلکہ بعض اوقات یہ تفسیر سے زیادہ مؤثر اور مفید مطلب ہوتا ہے۔ صرف وہی اعتبار ناجائز اور مردود ہو گا جو خلاف شرع ہو۔ حضرت شاہ ولی اللہ اپنی کتاب الطاف القدس میں تحریر فرماتے ہیں:

”آگاہ رہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صنعت اعتبار کو تدبیر

قرآن کے وقت نگاہ میں رکھا ہے اور اس کے موافق ایک دریا

چھوڑ دیا ہے اور یہ علم اس کتاب (یعنی الطاف القدس) کے

لائق نہیں۔ غرض کہ اعتبار ایک فن ہے، بہت بڑا اور عمدہ اور

بہت وسیع میدان امید کہ تفسیر العباس اور حقائق سلمیٰ اور اکثر

کلام شیخ اکبر اور شیخ الشیوخ مہروردی سب اسی مقولہ اعتبار سے ہے۔

بالخصوص حضرت ابن عربیؒ اپنی تصنیفات میں اعتبار ہی بیان کرتے ہیں۔ جس کو جہلاً نے تفسیر سمجھ لیا اور ان سے بدظن ہو گئے۔ شیخ اکبر کے کلام میں اعتبار اور فلسفہ کی بہتات ہے اور یہ دونوں چیزیں سطحی ذہن رکھنے والوں کی سمجھ سے بالاتر ہیں۔ شیخ اکبرؒ پر زبان طعن دراز کرنے کی بس یہی ایک بنیادی وجہ ہے۔ اصطلاحات کا فرق، کلام کو ظاہر پر محمول کرنا، کلام میں محکم کے مقصد کو تلاش نہ کرنا، بڑی غلط فہمیاں پیدا کرتا ہے۔ آج امت مسلمہ کے کتنے لوگ ہیں جو ایسی غلط فہمیوں کی وجہ سے گروہ درگروہ منقسم ہو کر ایک دوسرے سے دست و گریباں ہیں۔ ایک مسئلہ علم غیب ہی کو لے لیجئے۔ دو گروہ بڑی شدت سے اس پر بحث اور مناظرہ کرتے ملیں گے۔ آپ ان کی بحثوں کا پہاڑ کھود ڈالنے والے سوائے ایک چرچے کے اور کچھ برآمد نہ ہوگا جس پر دونوں متفق ہوں گے۔ وجہ یہ ہے کہ غیب کے معنی کا تعین ایک گروہ کچھ کرتا ہے اور دوسرا کچھ۔ آخر میں پتہ چلتا ہے کہ جس بات پر نزاع تھی وہ دونوں ہی کے پاس متفق علیہ ہے۔ آپ کسی جاہل سے کہیں میں ہمیں حیوان ناطق سمجھتا ہوں، پھر دیکھئے وہ کس طرح آپ سے لڑ پڑے گا حالانکہ آپ نے کوئی غلط بات نہیں کہی۔ علمی طور پر حیوان ناطق اور انسان میں کوئی فرق نہیں ہر ایک دوسرے کا عین ہے۔ جو انسان ہے وہ حیوان ناطق ہے اور جو حیوان ناطق ہے وہ انسان ہے۔ مگر یہ بات ایک جاہل چونکہ نہیں سمجھتا وہ تو بس لفظ حیوان ہی پر پھر جائے گا۔ اہل علم و دانش کو ایک دوسرے کا نقطہ نظر، مفہوم و مراد سمجھنا چاہیے۔ پھر کوئی نزاع نہ ہوگی، اختلاف خواہ ہوتا رہے۔

غرض شیخ اکبرؒ بھی اسی سلسلے کا شکار ہیں کہ ان کے بیان کردہ اعتبار کو، ان کی اصطلاح کو لوگ سمجھ نہیں پاتے۔

حب سالک حق تعالیٰ کی ذات کا اس اعتبار سے لحاظ کرتا ہے کہ وہ ذات اپنا علم اجمالی رکھتی ہے۔ اپنی ذات کی قابلیت کثرت (شیونات) کے ساتھ بطریق اجمال اور اک کرتی ہے کہ انا و لا غیر می، یعنی میں ہی موجود ہوں اور میرے سوا کوئی موجود نہیں

اور مجھ میں ظہور کی قابلیت و کثرت موجود ہے، تو اس مرتبہ کو وحدت کہتے ہیں۔ نیز اس مرتبہ کو انانے مطلق سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

یہاں چار اعتبارات جو محض صلاحیت ذات ہیں اور تعدد وجود نہیں رکھتے، ملحوظ ہوتے ہیں۔ وجود، علم، نور اور شہود۔ حق تعالیٰ نے آنا فرما کر جانا، یہ جاننے والی ذات ہی تو وجود ہے، اور یہ جاننا، علم۔ پھر دیکھو خود پر ظاہر ہوا تو جانا لہذا یہ ظہور ہی تو نور ہے۔ خود کو دیکھا تو جانا لہذا یہ دیکھنا شہود ہوا۔ اس طرح وحدت میں یہ چار ذاتی اعتبارات ثابت ہوئے۔ یہاں یہ دہم نہیں ہونا چاہیے کہ یہ وجود و علم اور نور و شہود، پہلے نہ تھے بعد ہوئے کیونکہ یہ مراتب ازلیہ ہیں نہ کہ کونیہ حادثیہ۔ حق تعالیٰ وحدت سے منزہ ہے اس کے علم سے قبل جہل نہیں، اس کے نور سے قبل استعار نہیں۔ اس کے وجود سے پہلے عدم اور اس کے شہود سے پہلے غیبت نہیں۔ یہاں بات صرف اعتبارات کی ہے۔ یہاں یہ ذات کے اعتبارات ہیں، صفات نہیں۔

۱۔ وجود: اگر وجود کو صفت قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ ذات وجود پر مقدم ہے کیونکہ موصوف، صفت سے مقدم ہوتا ہے۔ ذات کا وجود پر مقدم ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ ذات بغیر وجود کے موجود ہوتی۔ جو بدنامہٗ محال ہے لہذا صاف ظاہر ہے کہ وجود عین ذات ہے نہ کہ صفت ذات۔

۲۔ علم: بھی عین ذات ہے، کیونکہ علم صفاتی کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے معلوم کا احاطہ کرے، مگر ذات الہی غیر متناہی ہے، اگر وہ علم صفاتی کے احاطہ میں آجائے تو پھر غیر متناہی نہ رہے گی، اس لیے علم کو عین ذات ماننا ہی پڑے گا۔ اس میں شک نہیں کہ علم صفاتی بھی تنزلات و حوادث کی بہ نسبت غیر متناہی ہے مگر ذات بحت کی نسبت کرتے ہوئے اس کو غیر متناہی نہیں مانا جاسکتا۔

۳۔ نور: یہ بھی عین ذات ہے نہ کہ صفت ذات، جس کو امور زبیریہ میں سے سمجھا جاسکے۔

۴۔ شہود: یہ بھی عین ذات ہے۔

اس طرح ذات اس مرتبہ میں :

خود واحد	خود موجود	اور خود وجود
خود عالم	خود معلوم	اور خود علم
خود منور	خود منور	اور خود نور
خود شابد	خود مشہود	اور خود شہود

اس مرتبہ میں ذات، مع صفات و اسماء و افعال ہے۔ جس کی طرف حضرت مصنف قدس سرہ نے ذات وجود، صفت علم، اسم نور اور فعل شہود کہہ کر لطیف اشارہ کر دیا ہے۔
لا تدرج الکل فی بطون الذات کا مفصل فی الجمل اور
کالشجر فی النواة

کل ذات میں اسی طرح مندرج ہے جس طرح مفصل مجمل میں یا جیسے
درخت گٹھلی میں ہوتا ہے۔

یا جیسا کہ مورمہ رنگارنگی اور خوش آوازی کے ساتھ اندے میں ہوتا ہے یا آگ اپنی قہر سامانیوں
کے ساتھ حقیقہ میں ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے صوفیہ کرام کہتے ہیں

خلق پیش از ظہور عین حق بود حق بعد از ظہور عین عالم
یعنی مطلق، ظہور سے قبل عین حق اور حق، ظہور کے بعد عین عالم

۶۲ "وحدت حقیقی: یعنی وہ وحدت جس میں کسی وجہ سے کثرت نہ ہو اور تجزی
کو قبول نہ کرے اور نہ اس کے مقابل اس کی کوئی ضد ہو۔ تجزی و تغیر، ضدیت و انینیت اور
تشبیہ کو وہ قبول نہیں کرتی۔

۶۳ مرتبہ الجمع والوجود: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جمع باعتبار جانب ظہور،
وحدت سے عبارت ہے اور اس مرتبہ کا باطن ہے۔ اور اس مرتبہ میں ذات من حیث الاسماء
والصفات پائی جاتی ہے یعنی اس مرتبہ تنزل میں ذات نے اسماء و صفات کی یافت کی ہے
اور یہاں اطلاق اسماء و صفات کا ذات پر صادق آیا ہے۔

۶۴ مرتبہ جامعہ: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں ذات و صفات اور
ظہور و بطون دونوں شامل ہیں اور یہ مرتبہ دونوں کا جامع ہے۔

۶۵ احادیث جامعہ : دیکھو حاشیہ ذیل (نمبر ۶۶)

۶۶ احادیث جمع : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اعتبار ذات من حیث بھی بلا

اعتبار اسقاط صفات و اثبات صفات بھی اس مرتبہ میں

ہے۔ نیز صفات کا اعتبار اجمالی بھی اس میں مندرج ہے

اور اسی وجہ سے اس کو "احادیث جامعہ" بھی کہتے ہیں۔

۶۷ مقام جمع : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وحدت ہی ذات و صفات اور

بطون و ظہور کو اپنے اندر جمع کرتی ہے اور خلط ملط

نہیں ہونے دیتی۔

۶۸ حقیقۃ الحقائق : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ذات حق تعالیٰ ہی ہر شے کی حقیقۃ

ہے۔ ہر شے کا وجود اعتباری ہے اور وہ اپنا وجود حق تعالیٰ سے پائے ہوئے ہے، اس لیے حق تعالیٰ

ہی حقیقۃ الحقائق ہے۔ چونکہ اس مرتبہ میں اس کا تعین اول ہے اس لیے اس کو حقیقۃ الحقائق

کہا جاتا ہے۔ اس کی ایک دوسری وجہ بھی ہے جو یہ ہے کہ صورت علمیدہ اور اعیان ثابستہ کو

حقائق امکانات کہتے ہیں۔ چونکہ مرتبہ وحدت، حقائق امکانات کا مرتبہ اجمال ہے اس لیے

یہ مرتبہ حقیقۃ الحقائق ہوا۔

۶۹برزخ البرازخ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ حق تعالیٰ اور جملہ برازخ کے

درمیان برزخ حائل ہے۔

۷۰برزخ کبریٰ : اس کی وجہ تسمیہ بھی وہی ہے جو برزخ البرازخ کی ہے

اُدھر اللہ سے واصل، اُدھر مخلوق میں شامل

خواص اس برزخ کبریٰ میں ہے حرف مشدد کا (غلام امام شہید)

دیکھو حاشیہ بالا نمبر (۶۹)

۷۱حقیقتِ محمدیہ : تو جانِ پاک سرسبز نے آب و خاک اسے ناز میں

واللہ زجاں ہم پاک تر روحی خدا کے ناز میں (جامی)

حقیقتِ محمدیہ، اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ذات کا پہلا تعین

تور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں ہوا۔ صوفیہ کرام کی اصطلاح میں ذات باعتبار یقین اول حقیقت محمدی کہلاتی ہے۔ مظہر حقیقی احدیت، حقیقت محمدی ہے اور باقی تمام مراتب موجودات جس کی تفصیل آگے آئے گی، مظہر حقیقت محمدی ہیں۔

تمام ذوات خلق میں اتانے مطلق اور اس کے توابعات (وجود، علم، نور، شہود) کی نسبت یکساں ہے لیکن فرق اطلاقیات کے ظہور کا ہے۔ ذوات انسانیہ میں یہ ظہور بہ نسبت ذوات اشیا کے زیادہ ہے۔ اسی وجہ سے انسان کو مظہر ذات کہا جاتا ہے اور دیگر ذوات اشیا کو مظہر اسماء اب افراد انسانیہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی مظہر اتم ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انا اور اس کے اعتبارات کا ظہور یہاں کامل ہے۔ اسی لئے ذات حق کی تجلی اول کو حقیقت محمدیہ کہتے ہیں، جو یہی مرتبہ وحدت ہے۔

مکرار رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت اللہ تعالیٰ کا وہ نور ہے جو اسماء و صفات کے ظہور سے پہلے چمکا۔ زمان و مکان کی تخلیق سے پہلے درخشاں ہوا۔ باعتبار تخلیق آپ اول المخلوقات ہیں اور باعتبار ظہور خاتم النبیین حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

كنت اول النبیین فی الخلق و آخرهم فی البعث۔

میں عالم آفرینش میں تمام انبیاء سے پہلے ہوں اور عالم

ظہور و بعثت میں ان سب سے آخر میں ہوں

(ترجمان السنہ)

حضور ہی کے نور سے کل کائنات کی تخلیق ہوئی۔ حضور ہی جملہ کائنات کی اصل ہیں۔ حضور ہی خلاصہ موجودات ہیں۔ حضور ہی وجہ وجود کائنات ہیں۔ حضور ہی ان اسماء و صفات الہی کا اجمال ہیں جن کا ظہور کائنات کی تفصیل میں ہوا، چنانچہ اسی نور سے شمس و قمر روشن ہوئے۔ اسی نور سے عرش و کرسی قائم ہوئے۔ اسی نور سے لوح و قلم کو قیام ملا۔ اسی نور سے آسمانوں کو ایستادگی نصیب ہوئی۔ اسی نور سے بزم گیتی سجائی گئی۔

ہو نہ یہ پھول تو میل کا ترنم بھی نہ ہو چمن دہریں کلیوں کا تبسم بھی نہ ہو
یہ نہ ساقی ہو تو پھرے بھی نہ ہو خم بھی نہ ہو بزمِ توحید بھی دنیا میں نہ ہو تم بھی نہ ہو

خیمہ افلاک کا استادہ اسی نام سے ہے

بنفص ہستی پیشِ آمادہ اسی نام سے ہے (اقبال)

اسی نور سے تاروں میں روشنی آئی۔ اسی نور سے کلیوں کو چمک اور پھولوں کو مہک ملی۔ اسی نور کے جمال سے جنتِ آراستہ کی گئی۔ اسی نور کے جلال سے دوزخ بھڑکائی گئی۔ یہی نورِ قلبِ آدم میں نور بن کے اترا۔ یہی نورِ صلبِ آدم میں خیر البشر بن کے بظہر۔ اسی نور کی وجہ سے آدم مسجدِ ملائک بنے اور پھر اسی نور کے ظہور کی خاطر زمین پر اتارے گئے۔ بالآخر یہی نور، یہی حقیقتِ محمدیہ، صورتِ محمدیہ میں جلوہ گر ہوئی جو بشریتِ محمدیہؐ یا ذاتِ محمدیہؐ ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقتِ نوریت اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی صورتِ بشریت۔ حقیقت، صورت نہیں، صورت، حقیقت نہیں۔ پھر وہ نہیں حقیقت کو حقیقت کہو، صورت کو صورت، نوریت کو نوریت کہو اور بشریت کو بشریت۔ دونوں کی خصوصیات الگ الگ اور دونوں کے لوازمات جدا جدا۔ پانی کی حقیقت ہائیڈروجن اور آکسیجن۔ پانی کی صورت شے سیال۔ ہائیڈروجن اور آکسیجن سے آپ غسل نہیں کر سکتے۔ پانی سے کر سکتے ہیں۔ برف کی حقیقت پانی، شے سیال اور برف کی صورت ٹھوس شے۔ پانی کو توڑ نہیں سکتے۔ برف کو توڑ سکتے ہیں۔ فافہم۔

حق تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نور بھی کہا ہے اور بشر بھی۔ ایک مسلمان کے لئے حضورؐ کی نوریت اور بشریت دونوں کو تسلیم کرنا ضروری ہے۔ حضورؐ نور میں پورے فضائلِ نوریت کے ساتھ اور حضورؐ بشر ہیں پورے لوازمِ بشریت کے ساتھ۔ حضورؐ کی جہتِ نوریت اور جہتِ بشریت دونوں برحق ہیں۔ آپؐ کی کسی ایک جہت کو تسلیم کرنا اور دوسری کا انکار کر دینا نصِ قرآنی کی صریح خلاف ورزی ہے۔

نوریت کے متعلق نصِ قرآنی ہے :

قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ

بے شک تمہارے پاس اللہ کی طرف سے ایک روشنی اور واضح

کتاب آچکی ہے۔ (المائدہ ۵ : ۱۵)

اور بشریت کے متعلق نص قرآنی ہے :

إِنَّمَا أَكْمَلُكُمْ فِي الدِّينِ

میں تو بس تمہارے ہی جیسا کہ خبر ہوں

(الکہف ۱۸ : ۱۱۰)

نوریت اور بشریت میں مغایرت ضرور ہے لیکن تضاد نہیں کہ ایک محل میں دونوں کا اجتماع محال ہو۔ قرآن وحدیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ دونوں جہتیں واضح طور پر سامنے آتی ہیں۔

باعتبار نوریت : اِنِّیْ لَسْتُ کَاکْمَلُکُمْ اَبَیْتُ عِنْدَ رَبِّیْ یَطْعَنِیْ

(مشکوٰۃ)

میں تم میں سے کسی کی طرح نہیں ہوں، میری شب گزاری اپنے

رب کے پاس ہوتی ہے وہ مجھے کھلاتا ہے، وہ مجھے پلاتا ہے۔

اور باعتبار بشریت : جَنَکَ خُنْدَقٍ مِّنْ فَاتَوْنَ کَ سَبَبِ شَکْمِ مَبَادِکَ بِرَدِّ دَوِّ قَهْرٍ

بندھے ہیں۔ (شکا کل ترغی)

باعتبار نوریت : کُنْتُ نَبِیًّا رَّآدَمَ بَیْنَ الْمَاءِ وَالطَّیْنِ

(ترمذی)

میں اس وقت بھی نبی تھا جب آدمؑ مٹی اور پانی کے درمیان تھے

اور باعتبار بشریت : عَمْرٌ شَرِیفٌ بِأَلِیْسَ بِرَسٍّ کِیْ هُوَ نِیْ تَوَّاعِرُ حَرَامِیْنِ نُبُوْتِ وَبَلَشَّتْ

سے سرفراز فرمائے گئے۔ (کتب سیر)

باعتبار نوریت : اَوْتِیْتُ عَلَیْهِ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ

(حدیث)

مجھے اولین و آخرین تمام کا علم دیا گیا ہے۔

اور بہ اعتبار شہرت : وَمَا آدْرَىٰ مَا يَفْعَلُ فِي وَلَا يَكْذِبُ (احقاف ۴۶: ۹)

میں تو یہ بھی نہیں جانتا کہ میرے ساتھ کیا کیا جائے گا اور تمہارے ساتھ کیا

یعنی گئے بد طارم اعلیٰ نشینم
گئے بر پشت پائے خود نینم (سعدی)

(کبھی میں آسمانوں کی بلندیوں کے حالات دیکھ لیتا ہوں اور

کبھی اپنی ہی پشت پا بھی نظر نہیں آتی)

بہ اعتبار نوریت : لی مع اللہ وقت لا یسعی ملک مقرب ولا نبی

و مرسل۔

حق تعالیٰ کے ساتھ میرا ک وقت ایسا بھی ہوتا ہے جس میں

کسی فرشتہ مقرب اور کسی نبی مرسل کی کمک سامی نہیں ہوتی۔

فرشتہ گر چہ دارد قرب در گاہ

نگنجد در مقام لی مع اللہ *

اور بہ اعتبار شہرت : قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ

وَلَا أَغْلَمُ الْغَيْبُ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ

آپ کہہ دیجئے کہ میں تم سے یہ تو نہیں کہتا کہ میرے پاس اللہ

کے خزانے ہیں اور نہ میں غیب جانتا ہوں اور نہ میں تم سے یہ

کہتا ہوں کہ میں فرشتہ ہوں۔ (النمل ۴: ۵۰)

بہ اعتبار نوریت : مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ

ختم تمہارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں (الاحزاب ۳۳: ۴۰)

اور بہ اعتبار شہرت : اِنَّكَ بِنْتُ وَارِثَةٍ وَارِثَتُهُمْ يَتَوَنُّونَ

آپ کو بھی مرنا ہے اور انھیں بھی مرنا ہے۔ (الزمر ۳۹: ۳۵)

بہ اعتبار نوریت : وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ *

* فرشتہ کو اگرچہ قرب در گاہ حاصل ہے مگر مقام لی مع اللہ میں اس کی بھی سامی نہیں۔

آپ انھیں دیکھ رہے ہیں کہ وہ آپ کی طرف دیکھ رہے ہیں حالانکہ وہ دیکھتے نہیں ہیں ۔
(الاعراف ۷ : ۱۹۸)

اور یہ اعتبار شریعت : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا سرَّ استنار وجہہ کانه قطعۃ قمر (صحیح بخاری)
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب خوش ہوتے تو آپ کا چہرہ انور چاند کے ٹکڑے کی مانند چمکنے لگتا۔

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا وَصِيبِنَا وَشَفِيعِنَا وَوَسِيلَتِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ
صَاحِبِنَا لِمَا خَلَقَ نُسْرَهُ وَأَخْبَرَهُ ظُهُورُهُ وَسَرَّمَهُ لَتَلْعَلِّينَ
وَيُجِودُهُ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ ۔

یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ صوفیہ کرام نے وحدت کو حقیقت محمدیہ کہا ہے ، ذات محمدیہ نہیں کہا۔ ذات محمدیہ اور حقیقت محمدیہ دو بالکل جدا چیزیں ہیں — حقیقت محمدیہ کا ظہور تجلی اول میں ہوا جو اول ما خلق اللہ نوری سے ظاہر ہے اور ذات محمدیہ کا ظہور آج سے چودہ سو برس قبل مکہ مکرمہ میں حضرت عبد اللہ کی صلب اور حضرت آمنہ کی کوکھ سے ہوا۔ اگر حقیقت محمدیہ اور ذات محمدیہ کو خلط ملط کر دیا گیا تو یہ اختلاط کفر و شرک تکلیف پہنچا دے گا۔ ذات محمدیہ معلوم ہے اور حقیقت محمدیہ عالم۔ ان کو ایک قرار دینا معلوم کو عالم اور عالم کو معلوم۔ عید کو رب اور رب کو عید قرار دینا ہوگا۔ ممکن کو واجب اور واجب کو ممکن کر دینا ہوگا، جو کھلا کھلا کفر ہے۔

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ

یقیناً وہ کافر ہو گئے جنہوں نے کہا کہ خدا ہی تو مسیح بن مریم ہے
(المائدہ ۵ : ۷۲)

وہ پہلی چیز جو اللہ تعالیٰ نے پیدا کی، میرا نور ہے۔ اس حدیث کو ذرقانی نے شرعاً خواہ میں بطریق حسن ذکر کیا ہے۔

ذات مسیح، ذات حق نہیں۔ ذات محمدؐ بھی ذات اللہ نہیں۔ اگر ذات محمدؐ کو حقیقت محمدؐ یا حقیقت محمدؐ کو ذات محمدؐ سمجھ لیا گیا تو یہ ایک افسوسناک مغالطہ ہوگا۔ اسی قریب میں مبتلا ہو کر جہلاء نے راہ ادب چھوڑی۔ فرق مراتب مٹایا۔ ان نازک مسائل پر برسرِ منبر گفتگو کی۔ علامۃ المسلمین کو الجھنوں میں مبتلا کیا۔ ضلّوا و اضلّوا کے مصداق خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

مرتبہ وحدت یا حقیقت محمدؐ کو نور محمدؐ ہی بے شک کہا جاسکتا ہے۔ اس کی توجیہ بھی وہی ہے جو حقیقت محمدؐ کی ہے۔ چونکہ ذات محمدؐ ہی کامل اور اکمل ہے اس لئے نور کامل کا (جو انائے مطلق کا ایک اعتبار ہے) اس پر ظہور ہوتا ہے اور پھر اسی نور کامل سے اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ نور محمدؐ ہی سے اشیاء کی تخلیق ہوئی ہے۔ انا من نور اللہ و کل شئ من نور محمدؐ کا یہی مفہوم ہے۔

بعض حضرات صوفیہ ائمہ عین الاعیان یا مرئوب العظم کو حقیقت محمدؐ کہا ہے اور بعض عین الاعیان اور تجلی العظم کے مرکب کو حقیقت محمدؐ کہتے ہیں۔ اس کے متعلق انشاء اللہ ہم وہاں عرض کریں گے جہاں اعیان ثابتہ اور ارباب و ربوبیت پر گفتگو ہوگی۔

میں اللہ کے نور سے ہوں اور ہر چیز میرے نور سے ہے۔ اگرچہ یہ حدیث کتب احادیث میں لفظاً مروی نہیں ہے تاہم معنی اس کی سند موجود ہے۔ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

”ان الله خلق قبل الاشياء نور نبيل من نوره فجعل ذلك النور يدور بالقدره حيث شاء الله، ولم يكن ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا مبنة ولا نار ولا سماء ولا ملك ولا ارض ولا شمس ولا قمر ولا جن ولا انس فلما اراد الله تعالى ان يخلق الخلق قسم ذلك النور باربعة اجزاء فخلق من الجزء الاول العظم من الثاني اللوح من الثالث العرش ثم قسم الجزء الرابع اربعة اجزاء - الى آخره الحديث۔ (روایات)

نہ ملک بدیں فضائل نہ بشر بایں شمائل
تو دل ملک ربانی بدل بشر نشینی (فتیاء حیدر آبادی)
اس موقع پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رویت و زیارت کے لیے ایک آزمودہ
وظیفہ لکھتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کو زیارت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے مشرف
فرمائے (آمین)

”شب کو دو رکعت نماز نفل اس طرح پڑھیں کہ ہر رکعت میں گیارہ مرتبہ
آیت الکرسی اور گیارہ مرتبہ سورہ اخلاص پڑھی جائے۔ سلام کے بعد ایک سو مرتبہ
مندرجہ ذیل درود شریف پڑھیں

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ النَّبِیِّ الْاٰخِرِیْ وَ عَلٰی اٰلِهِ وَ بَارِكْ وَسَلِّمْ

اس کے بعد یہ دعا کریں

اے اللہ! اے ارحم الراحمین! اپنے فضل و کرم سے میرے
قلب کو منور کر دے اور مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی
زیارت شریفہ سے مشرف فرما۔ (تین بار)

اس کے بعد داہنی کروٹ قبلہ رو ہو کر سو جائیں۔ انشاء اللہ تین ہی جمعوں میں
زیارت مبارکہ نصیب ہوگی۔ روزانہ ایک سو مرتبہ استغفار، متعلقہ امور شریفیت کی پابندی
اور ذوق و شوق شرط ہے۔

۲۔ عقل اول: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ علم الہی کی شکل کا وجود میں محل ہے۔
یہ علم الہی کا نور ہے جو تنزلات میں صوب سے پہلے ظاہر ہوا۔ اول
ما خلق اللہ العقل سے اسی جانب اشارہ ہے۔

پہلی چیز جو اللہ تعالیٰ نے پیدا کی وہ ”العقل“ ہے۔ ابوالشیخ والطبرانی وغیرہما
عن ابی امامۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ و ابن نعیم فی الحلیۃ عن عائشہ رضی اللہ
تعالیٰ عنہا فی مسند الفہر دو سن۔

۳۷ عقل اول اور قلم اعلیٰ، درحقیقت ایک ہی نور کے دو نام ہیں۔ جب اس نور کی نسبت عبد کی جانب کی جاتی ہے تو اس کو "عقل اول" کہتے ہیں اور جب اس نور کی نسبت حق تعالیٰ کی جانب کی جاتی ہے تو اس کو "قلم اعلیٰ" کہتے ہیں۔ پھر عقل اول سے جو دراصل نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، ازل میں جبریل علیہ السلام پیدا کیے گئے اور ان کا نام روح الامین رکھا گیا کیونکہ وہ ایک ایسی روح ہیں جن کو اللہ تعالیٰ کے علم کا غزانہ بطور امانت سپرد کیا گیا ہے۔ اس نور کی اضافت جب انسان کامل کی جانب ہوتی ہے تو وہ روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے لقب سے ملقب ہوتا ہے۔ قلم اعلیٰ عقل اول اور روح محمدی (روح اعظم) کی تعبیر جو ہر فرد سے کی جاتی ہے۔ مظاہر حلقہ میں میسر ہونے کے طور پر جو ابتدائی تعینات حق ہیں، انھیں قلم اعلیٰ کہا جاتا ہے۔

۳۸ روح اعظم یا روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اس لئے کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اول ما خلق اللہ روحی بھی ارشاد فرمایا ہے (تفصیل مندرجہ بالا احادیث میں گزر چکی)

۳۹ لغت میں تجلی کے معنی ظاہر کرنے اور ظاہر ہونے کے ہیں۔ اسماء و صفات اور افعال الہی کا کسی پر چھینکا جانا تجلی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ذات مطلق کا ظہور لباس تعین ہی میں ممکن ہے، اسی لئے صوفیہ کرام کی اصطلاح میں لباس تعین کو تجلی کہتے ہیں۔ ہر وہ شان اور کیفیت و حالت جس میں حق تعالیٰ کا اس کی کسی صفت یا اس کے کسی فعل کا اظہار ہو تجلی ہے۔

اس مرتبہ وحدت کو "تجلی اول" اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مرتبہ خفا و الخفاء یا مرتبہ لائقین سے اس کا ظہور ہوا ہے۔ نیز اس کو تجلی اول کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ تجلیات کا آغاز اسی مرتبہ وحدت سے ہوتا ہے۔ اس سے پہلے مرتبہ احدیت ہے، جس میں تجلی نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ تجلی کے لئے ایک متجلی اور ایک متجلی کا ہونا ضروری ہے اور احدیت میں اثینیت نہیں، اس لئے اس میں تجلی بھی مستبعد ہے۔ احدیت میں نہ ناظر ہے نہ منظور تو تجلی کیسی؟

۷۷ یعنی یہ مرتبہ اصل جمیع قابلیات کا ایک حالہ اجمالیہ بسیطیہ ہے۔ اس کا ظہور حسب سے پہلے ہوا ہے۔ یہ جمیع قابلیات کا ہیولی اور مبدا ہے۔ اسی وجہ سے اس کو — قابلیت اولیٰ بھی کہتے ہیں۔

۷۸ ناسوت یعنی عالم بشریت، عالم اجسام، اس کو ملک، عالم شہادت اور عالم محسوسات بھی کہتے ہیں۔

۷۹ ”ملکوت“ یعنی وہ عالم جو ملک دار و ارج سے مختص ہے۔

۸۰ ”جبروت“ یعنی مرتبہ صفات، مرتبہ وحدت، حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

۸۱ ”لاہوت“ یعنی مرتبہ ذات، گنج مخفی، ہویت مطلقہ۔

۸۲ ناسوت، ملکوت، جبروت اور لاہوت، یہ چار عوالم سمجھے جاتے ہیں درحقیقت

”لاہوت“ عالم نہیں بلکہ مرتبہ ہے کیونکہ ”عالم“ کا لفظ لاہوت پر صادق نہیں آتا۔ لفظ ”عالم“

”علامت“ سے مشتق ہے۔ لغوی اعتبار سے عالم وہ ہے جس کے ذریعہ سے کوئی دوسری شے

پہچانی جاسکے۔ اصطلاح صوفیہ میں ماسوی اللہ کو عالم کہتے ہیں، کیونکہ اس کے ذریعہ سے

اللہ تعالیٰ کو باعتبار اسماء و صفات پہچانا جاتا ہے۔ عالم کا سر جزو اہ کتنا ہی چھوٹا اور عوام کی

نگاہ میں خواہ کتنا ہی حقیر اور بے قدر کیوں نہ ہو، حق تعالیٰ کے کسی نہ کسی اسم کا مظہر ضرور ہے۔

اس لغوی اور اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ناسوت، ملکوت اور جبروت ہی عوالم ہیں —

حضرت مصنف قدس سرہ کی مراد یہاں ان سے علی الترتیب مرتبہ اجسام، مرتبہ ارواح، مرتبہ صفات

اور مرتبہ ذات ہے۔ یہ عوالم اس مرتبہ وحدت میں ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہیں کیونکہ مرتبہ

وحدت اجمالی ہے جیسے گٹھلی میں برگ و بار اور شاخ و شجر ممتاز نہیں یا بیضہ میں بال و پر

اور رنگ و آواز ممتاز نہیں، اسی طرح مرتبہ وحدت میں ذات و صفات اور اسماء و افعال

موجود ہونے کے باوجود، ممتاز نہیں، کیونکہ امتیاز، تفصیل کا متقاضی ہوتا ہے اور تفصیل کی

اس مرتبہ میں گنجائش نہیں۔

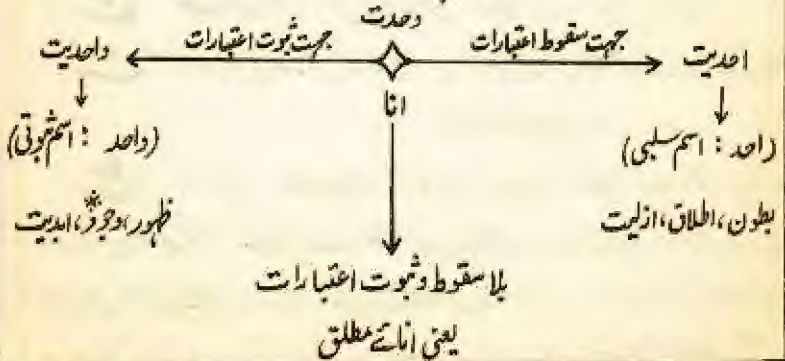
۸۳ یہ وحدت جو نامائے مطلق اور قابلیت محض کا مرتبہ ہے۔ اس کی دو جہتیں بن جائیں گی۔

۱۔ پہلی جہت یہ ہے کہ اعتبارات اس سے ساقط ہوں، اس ذات سے متعلق کوئی

اعتبار قائم نہ ہو۔ یہ نری ذات کی یکتائی ہے، اس لیے اس کو احدیت کہیں گے۔ اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ مرتبہ احدیت میں ذات بلا اعتبار ہوتی ہے، ہر اعتبار یہاں ساقط ہوتا ہے، اسی لیے ذات کو اس مرتبہ میں احد کہتے ہیں واحد نہیں، کیونکہ احد سببی نام ہے اور واحد ثبوتی اور اسی لیے احد ہی کو محمد کہا گیا۔ محمد کہتے ہیں ٹھوس چٹان کو جس میں نہ کوئی چیز داخل ہو سکے، نہ اس سے کوئی چیز خارج ہو سکے۔ یہاں اسماء و صفات اور افعال کسی کا بھی اعتبار نہیں کیا جاتا، یا احدیت ہے۔ ذات بحت کے علاوہ یہاں کچھ نہیں۔ بطون، اطلاق اور ازلیت، وحدت کی اسی جہت (احدیت) سے متعلق ہے۔

۲۔ دوسری جہت یہ ہے کہ بے حدود بے شمار اعتبارات اس وحدت سے متعلق قائم ہوں، بلکہ اس میں مندرج ہوں۔ یہ ذات کی یکتائی جملہ اعتبارات کے ساتھ ہے، اس لیے اب اس کو واحدیت کہیں گے۔ اس مرتبہ میں ذات، نری نہیں رہتی بلکہ بے شمار اعتبارات بھی اس کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اسماء و صفات اور افعال بھی اس سے وابستہ ہوتے ہیں۔ اس میں ذات کو واحد کہتے ہیں احد نہیں، کیونکہ واحد ثبوتی نام ہے جب کہ احد سببی۔ اسماء و صفات اور افعال کا اعتبار اسی مرتبہ میں ہوگا جو واحدیت ہے۔ ذات کے ساتھ یہاں ہزاروں اعتبارات بھی ہیں، ظہور، وجود (یافت) اور ابدیت، وحدت کی اسی جہت (واحدیت) سے متعلق ہے۔ مندرجہ ذیل نقشہ انشاء اللہ ان جہتوں کے سمجھنے میں مدد دے گا۔

نقشہ جہات وحدت



✽ وجود بمعنی یافت

۸۳ "ان دونوں اعتبارات" سے مراد جہت سقوط اعتبارات اور جہت ثبوت اعتبارات ہے۔

۸۴ "دیگر اعتبارات" سے مراد اسماء و صفات اور افعال ہیں، صوفیہ کرام ان کے لئے بھی اعتبارات کا لفظ ہی استعمال کرتے ہیں۔

۸۵ "وحدت میں کثرت بالفعل نہیں" کثرت یہاں بالقوہ ہوتی ہے کیونکہ وحدت ذات حق کا ایک ایسا مرتبہ ہے جس میں قابلیت کثرت ہے، بالقوہ نہ کہ بالفعل۔ ان قابلیت کثرت کو شئون ذاتیہ اور حروف عالیہ کہتے ہیں جو غیب الغیوب میں مخفی ہیں جس طرح شجر تخم میں طاؤس بیضہ میں اور آگ سنگ چٹماق میں۔

۸۶ یعنی وحدت، سقوط اعتبارات اور ثبوت اعتبارات کے بغیر ذات کی یکسانی کا نام ہے۔ یہ سقوط و ثبوت اعتبارات کے بغیر "انکے مطلق" ہے۔

۸۷ یعنی وحدت، ذات کا ظہور اول ہے اور اسی بناء پر اس کو تجلی اول کہتے ہیں۔

۸۸ تجلی اول کے لئے دیکھو حاشیہ نمبر (۷۵)

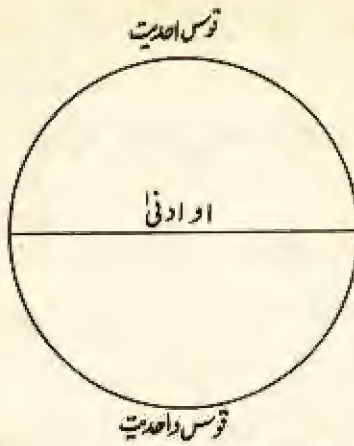
۸۹ تنزل اول : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ذات کا پہلا نزول اسی مرتبہ میں ہوا ہے۔

۹۰ حقیقۃ الحقائق : اس کی وجہ تسمیہ کے لئے دیکھو حاشیہ نمبر (۶۸)

۹۱ برزخ کبریٰ اور اصل البرزخ : کی وجہ تسمیہ بھی وہی ہے جو برزخ البرزخ کی ہے۔ دیکھو حاشیہ نمبر (۶۹)

۹۲ اودانی : وحدت کا یہ نام قاب قوسین اودانی سے ماخوذ ہے۔ قاب قوسین صوفیہ کرام کے نزدیک وہ مقام اتصال ہے جہاں سے احدیت اور واحدیت کی قوسین میں امتیاز پیدا ہو جاتا ہے۔ فنا فی اللہ سے قبل یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج و شہود اور وجدان کی انتہا ہے۔ تمیز کے دور ہوتے ہی قوسین بواضع سلطوت تجلی ذات متحد ہو گئیں اور فنا فی اللہ حاصل ہو گئی، جس کی جانب اودانی سے اشارہ ہے۔

دائرہ قاب قوسین



۹۳ الف : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ الف نام ہے خط کا، جو نقطہ سے بنتا ہے اور پھر خط ہی سے سارے حروف بنتے ہیں، جیسا کہ مولانا عبدالرحمن جامی نے فرمایا :

یک نقطہ الف گشت و الف گشت حروف

در حرف الف بنامے موصوف

چوں حرف مرکب شدہ آمد بہ سخن

ظرفیت سخن نقطہ درو چوں منظوف (جاتی)

(اک نقطہ الف ہو گیا اور الف سے حروف بن گئے (پھر) الف

ہر حرف میں ایک نام سے موسوم ہو گیا۔ پھر جب حروف مرکب

ہوئے تو سخن ہو گیا اور اب سخن ظرف ہے اور نقطہ مانند منظوف)

چونکہ احدیت کو "نقطہ" کہا جاتا ہے، اس لئے وحدت کو "الف" کہتے ہیں۔

۹۴ اس مرتبہ ثانیہ یعنی "وحدت کے اور بھی نام ہیں جن کا ذکر حضرت مصنف قدس

سرہ نے نہیں فرمایا مثلاً :

قابلیت ادلی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مرتبہ تمام قابلیت کی اصل ہے۔ دیکھو

حاشیہ نمبر (۷۶)

مرتبہ ولایت مطلقہ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ پر ولایت مطلقہ کا دار و مدار ہے۔ اور ولایت کا کوئی مرتبہ، ولایت مطلقہ سے بلند تر نہیں۔ ولایت مطلقہ کہتے ہیں ولایت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اور آپ ہی کی اتباع کامل کی وجہ سے ولایت خاتم الانبیاء کو بھی اس سے موسوم کیا جاتا ہے۔

حجاب عظمت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ سوائے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اور کوئی یہاں تک نہیں پہنچ سکا۔

محبت حقیقیہ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مقام حب حقیقی و حب ذاتی ہے، بغوائے کنت کنزاً مخفياً فاجبت ان اعرف یہاں حب ذاتی اور توجہ بخلق کا ظہور ہوا۔ وجود مطلق : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ میں دیگر مراتب کے بخلاف ذات کا شعور اور اس کی یافت بہ اعتبارات، مطلق و مجمل ہے اور ایک مرتبہ نے اس سے تعید پایا ہے۔

تعیین اول : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں ذات کے لئے اسما و صفات کا اولاً تقرر ہوا ہے۔

رفیع الدرجات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وحدت ہی کے درجات کی تفصیل واحدیت میں ہوتی ہے، رفیع الدرجات ذوالعرش سے اس طرف اشارہ ہے۔

اسی طرح اس مرتبہ کو کنز الکنوز، کنز الصفات، مقام اجالی، ام الکتاب، روح القدس، لوح قضا، عرش مجید، دة البیضاء، بشرط شے بالقوہ، بشرط کثرت بالقوہ، نفس رحمانی، حقیقت انسانی، حب ذاتی، رابطہ بین الظہور و البطون،

حب ذاتی کو حقیقت محمدیہ ہونے کی بنا پر مقام محمدی بھی کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسمائے مبارک میں سے آپ کا ایک اسم حبیب اللہ بھی ہے، حبیب اللہ کے اس حجب کو کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ کے افعال جس کی رضا کے موافق ہوں جیسا کہ قلنولینا قبلہ تو ضاھا سے ظاہر ہے، یہ مقام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے لیکن آپ کی محبت اور اتباع کی برکت سے امت کے بعض افراد کو بھی قلبی طور پر حاصل ہوتا ہے (اللهم ارزقنا نصیباً منه)

فلک ولایت مطلقہ، ظل اول، وجود اول، موجود اول، مبدأ اول، نشان اول،
نشار اول، جوہر اول، ندام اول، خیال اول بھی کہتے ہیں۔ ان تمام اصطلاحی اسماء سے
ایک ہی چیز واضح ہوتی ہے کہ یہ ذات کا پہلا مرتبہ نزول ہے۔

۱۵ یہ دائرہ دو قوسوں اور ایک خط درمیان پر مشتمل ہے۔ یہ خط دونوں قوسوں کے درمیان برزخ ہے۔ اوپر کی قوس احدیت ہے اور اشارہ ہے اطلاق کی جانب۔ نیچے کی قوس واحدیت ہے یہاں شعور، من حیث الاسباط والصفات تفصیلاً حاصل ہوتا ہے۔ خط درمیانی وحدت ہے جو احدیت اور واحدیت کے درمیان برزخ ہے یعنی دونوں کو شامل بھی ہے اور دونوں کو ایک دوسرے سے جدا بھی کرتا ہے۔

اس دائرے میں توس بالائی احدیت ہے۔ وجود یہاں تمام قیود حتیٰ کہ قیدِ اطلاق سے بھی آزاد ہے اور عدم احاطہ کا متفقہی۔ عینیت وغیرت کی یہاں بحث نہیں۔ اسماء کو یہاں داخل نہیں کیونکہ اسماء میں تمیز ہے۔ اسم یہاں اس لیے نہیں کہ اسم میں نعت پائی جاتی ہے اور نعت یہاں اس لیے نہیں کہ نعت وصف بالمعنی ہے۔ وصف کا یہاں کیا کام جب کہ یہ مرتبہ وجود و عدم سے بھی اعم ہے۔ وصف تو کسی شے کا اس صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ وہ شے ظہور و بطون کی تقسیم کے تحت ہو اور یہاں کسی تقسیم کو داخل نہیں ظہور و بطون کی تقسیم اس میں نہیں ہو سکتی کیونکہ ظہور میں کثرت اور بطون میں وحدت ہے۔ یہاں وحدت و کثرت ہر دو کا امتیاز مرفوع ہے۔ وحدت و کثرت تو لوازم و وجوب و امکان ہیں اور وجوب و امکان کی تفریق کا یہاں وقوع نہیں بلکہ اس کا صرف ایک اعتبار عقلی اور مخفی ہے۔ اولیت وجوب کی متفقہی ہے اور آخریت امکان کی۔ یہ جملہ امور یہاں مخفی ہیں اور جملہ اعتبارات متقابلہ مرفوع۔ ان اعتبارات کا وہم تک یہاں موجب نقص ہے۔ یہی غیب ذات ہے جو احدیت سے موصوم ہے یہاں شاید خلوتِ غیبِ ہریت اپنی ذات سے اپنی ذات پر تجلی فرماتا ہے جس کو حضور الشی لنفسہ مع تجربہ کہتے ہیں۔ یہی بات حضرت مصنف قدس سرہ نے ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے۔

”پس (وہ حقیقت) اپنے کمال کے سبب سے کسی طرف متوجہ

نہ تھی اپنے پر آپ حاضر تھی اور اپنے غیر طرف متوجہ نہ تھی بلکہ کوئی
غیر نہ تھا“ (دیکھو متن صفحہ نمبر ۱۳۹)

بہر حال یہ ایک عقل انسانی سے ماوراء مقام ہے۔

اطلاق کے بعد جو پہلا تعقل ہوتا ہے اور جو ہویتِ اطلاق سے بالکل متصل ہے، وحدت ہے، جس کے نیچے قوس واحدیت ہے۔ احدیت باطن ہے اور واحدیت ظاہر۔ جو احدیت میں باطن تھا وہ واحدیت میں ظاہر ہے۔ احدیت میں صرف اعتبارِ ذاتِ بحت ہے اور واحدیت میں ذات، اسماء و صفات و افعال کے اعتبارات کے ساتھ بالتفصیل ہے۔ ذات باطن ہے اور صفات ظاہر۔ وحدت، احدیت اور واحدیت دونوں کو شامل ہے۔ یہ ایک جہت سے احدیت سے متصل ہے اور دوسری جہت سے واحدیت سے۔ اس میں ذات و صفات اور ظہور و بطلان دونوں شامل ہیں۔ یہ دونوں کی جامع بھی ہے اور دونوں کے درمیان خطِ فاصل بھی۔ یہ دونوں کو اس طرح جمع کرتی ہے کہ خلطِ ملط ہونے نہیں دیتی۔ دونوں میں امتیاز پیدا کرتی ہے، احدیت اور واحدیت دونوں کا ظہور اسی وحدت سے ہوا جو دونوں کے درمیان نسبت اور رابطہ ہے۔ جس طرح عشق کی دو نسبتیں ہیں عاشق اور معشوق۔ عشق نہ ہو تو عاشق ہے نہ معشوق۔

دائرہ زیر بحث وحدت کی تشریح ہے۔ اوپر اور نیچے کی دو قوسیں وحدت کی دو جہتیں ہیں۔ وحدت مجموعہ ہے دو طرفین اور ایک وسطیت کا۔ اس میں دو طرفین بھی ہیں اور ہر دو طرفین کی عنایت بھی، گویا پورا دائرہ وحدت ہے، اسی کو حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کہتے ہیں جو منشا، روح رسالت کا صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔

یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ وجود، علم، نور اور شہود یہاں وحدت کے اعتبارات ہیں نہ کہ صفات ذات۔ مرتبہ وحدت میں صفات یوں بھی منجمل ہوتے ہیں۔ جن کو ایک دوسرے سے الگ اور ممیز نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے یہاں ان کو صفات ذات سمجھ لینا غلطی ہے۔ ایک مرتبہ پھر دیکھ لیں حاشیہ نمبر (۶۱)

۹۶ ”واحدیت؛ ذات حق کا ایک مرتبہ ہے، جس میں بالفعل کثرت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

یہاں کثرت سے مراد اسماء و صفات اور معلومات الہیہ کی کثرت ہے۔

۹۷ یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ ظہور، مجمل سے مفصل، وحدت سے کثرت

اور باطن سے ظاہر کی طرف ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ہو تو اس کو خفایا بطون کہتے ہیں۔

۹۸ یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ تعین کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ تعین ذاتی : یہ کبھی نہیں بدلتا، ہر حال میں قائم و دائم رہتا ہے۔ مثلاً زید کی شخصیت یا ذات زید، کہ جو بچپن میں ہتھی دہی جوانی میں ہوتی ہے اور وہی بڑھاپے میں رہتی ہے۔ ان تینوں حالتوں میں ذات زید برابر قائم ہے۔

۲۔ تعین باعتبار اسماء و صفات : یہ بدلتا رہتا ہے، اس کو دوام و قیام نہیں مثلاً بچپن، جوانی اور بڑھاپا۔ یہ زید کے صفاتی تعینات ہیں۔ کبھی زید بچہ ہے، کبھی جوان اور کبھی بوڑھا۔

(چاہیں تو حاشیہ نمبر (۱۳) پر دوبارہ نظر ڈال لیں)

۹۹ مرتبہ واحدیت، مرتبہ اسماء و صفات ہے۔ یہاں اسماء و صفات کی تفصیل کا

اعتبار کیا گیا ہے۔ اس موقع پر اسماء و صفات سمجھ لینا مناسب ہے۔

اسم۔ وہ لفظ ہے جو ذات و صفات کے مجموعے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

صفت۔ وہ لفظ ہے جو موصوف کی حالت بیان کرتا ہے۔ مثلاً قدرت صفت ہے

اور اللہ، ذات یا موصوف، لہذا اقدیر اسم ہو گا جو اللہ تعالیٰ کے صفت قدرت سے موصوف

ہونے پر دلالت کر رہا ہے۔ اسی طرح حیات، علم، ارادہ، سماعت، بصارت، کلام

صفات ہیں اور حسی، علیم، مرید، سمیع، بصیر اور کلیم اسماء ہیں۔ اگرچہ ذات کا ادراک

نہیں ہو سکتا لیکن ذات، اسماء و صفات ہی سے پہچانی جاتی ہے۔ گویا اسماء و صفات

ہی ذرائع عرفان ذات ہیں۔

اس کو ایک مثال سے سمجھئے۔

زید ایک انسان ہے۔ ذات زید کیا ہے؟ ہاتھ، پاؤں، منہ، آنکھ، کان اور دیگر

اعضائے مجموعہ کا نام زید نہیں۔ یہ جسم عنصری کے اعضا کی تفصیل ہے۔ جو مکان زید ہے اور زید ان میں مقیم ہے۔ مکان اور مکان ایک نہیں ہو سکتے۔ اگر زید کسی جس و حرکت کے بغیر پڑا ہو، اس حال میں کہ نہ دیکھتا ہو، نہ سنتا ہو، نہ بولتا ہو، نہ پہلو بدلتا ہو۔ اس کی نبضیں ڈوب چکی ہوں۔ دل ٹھہر گیا ہو، تو ہم اس کو زید ہرگز نہیں کہیں گے بلکہ زید کی لاش کہیں گے۔ لہذا معلوم ہوا کہ زید کچھ اور ہے جو اس جسم عنصری میں پہلے تھا اب نہیں رہا۔ اس کو کسی نے نہیں دیکھا۔ کسی نے اس کو جاتے ہوئے بھی نہیں دیکھا۔ اس کے برخلاف اگر زید کا دل متحرک ہو، اس کی نبضیں جاری ہوں، تو ہم کہتے ہیں کہ زید زندہ ہے۔ گویا زید کی حیات سے ہم زید کو پہچان رہے ہیں۔ حیات کے ساتھ اس کو اپنا اور ہمارا علم ہوتا، وہ خود اپنی قوتوں کو جانتا اور اسے قدرت ہوتی اور وہ اپنے ارادہ سے ہم کو دیکھتا، ہماری باتیں سنتا اور ہم سے کلام کرتا تو یہ ساری صفات، ذات زید کی نشان دہی کرتی ہیں اور ہم کہتے کہ زید ہے، یہ زید کی ذات ہے۔ حالانکہ ذات زید اب بھی ہمارے ادراک سے باہر ہے۔ زید کو اپنی ہستی کا جو ذاتی ادراک ہے، وہ ہمیں ہرگز نہیں۔ ہم ذاتی طور پر صرف اپنی ہستی کا ہی احساس رکھتے ہیں، نہ کہ زید کی ہستی کا۔ اس کی قوتوں کو اپنی قوتوں پر قیاس کر کے ہم کہہ رہے ہیں کہ زید ہے۔ اس لیے کہ زید کی قوتیں جو ذات زید میں پہلے پوشیدہ تھیں، عمل میں آتی ہیں۔ ان کے نتائج کو دیکھ کر ہمیں ان قوتوں کا علم ہوتا ہے۔ اور ان قوتوں کے توسط سے ہمارا زہن ذات زید کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ ذات زید کے متعلق ہمارے ادراک کی انتہا یہی ہے۔ اس سے آگے ہم کچھ نہیں جانتے۔ اگر زید کی ان قوتوں کو زید کے اسماء و صفات قرار دیا جائے تو یہی کہا جائے گا کہ ذات زید پر اسماء و صفات کے پردے پڑے ہوئے ہیں۔

اسی مثال پر ذات حق کو قیاس کر لیں لیکن یہ فرق ضرور ملحوظ رکھیں کہ زید نفس عنصری میں مقید ہے جب کہ حق تعالیٰ مکانت سے منزہ ہے۔ زید اپنی قوتوں کو عمل میں لانے کے لیے اعضا و جوارح کے آلات کا محتاج ہے جبکہ حق تعالیٰ کسی آلے کا محتاج نہیں۔ یہ مثال صرف برائے تفہیم ہے۔ لیس مسئلہ شنی۔

اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات لامتناہی ہیں۔ یہ بے نہایتی ہی اس کی الہیت کی شایانِ شان

ہے۔ ہر اسم کی ایک تجلی ہے۔ جسے شان کہتے ہیں۔ جس کے متعلق خود اس نے فرمایا :

لَمْ يَكُنْ لِي سَاوِيَةٌ

ہر آن وہ نئی شان میں ہے (الرحمن ۵۵ : ۲۹)

ان تجلیات میں تکرار نہیں، کوئی جلوہ مکرر نہیں۔

وہ کون سا ہے جلوہ، مکرر کہیں جسے

وہ کون سی نظر ہے جو پہلی نظر نہیں (جگر)

ایک مرتبہ جو تجلی کسی پر ہو جاتی ہے، وہ پھر ایک تک دوبارہ نہیں ہوتی۔ ایک غالب ہی پر کیا منحصر ہے، لوح دہر پر کوئی بھی شے حرف مکرر نہیں، کیونکہ ہر شے ایک مظہر اسم ہے، مظہر تجلی ہے۔ ان لامتناہی اسماء و صفات کا سرچھ ننانوے (۹۹) اصول متناہی کی طرف ہوتا ہے جو "اسمائے حسنیٰ" کہلاتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

ان لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحدة
من احصاها دخل الجنة۔

اللہ تعالیٰ کے ننانوے نام ہیں۔ جو ان کا احصاء کر لے وہ جنت

میں جائے گا (بخاری و مسلم)

احصائے اسماء سے مراد، صفات الہیہ سے متصف ہونا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے تخلقوا باخلاق اللہ*۔ فریخت و طریقت اور ان کا سارا نظام اسی مقصد کے لیے ہے۔

صوفیہ کرام نے اسماء و صفات کو کئی طور سے تقسیم کیا ہے مثلاً ایک تقسیم تو یہ ہے :

۱۔ صفات حقیقیہ محضہ ۲۔ صفات حقیقیہ اضافیہ ۳۔ صفات اضافیہ محضہ

۱۔ صفات حقیقیہ محضہ : وہ صفات ہیں جو ذات کی اصلی صفات ہیں۔ ان کو کسی اور

کی طرف منسوب کرنے کی ضرورت نہیں مثلاً حیات۔

۲۔ صفات حقیقیہ اضافیہ : وہ صفات ہیں جو ہیں تو حقیقی مگر ان کی اضافت اور نسبت

خلق کی جانب ہو جاتی ہے، جسے علم، کہ یہ حق تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے۔ مگر معلوم سے بھی اس

* اللہ تعالیٰ کے اخلاق پیدا کرو۔

کا ایک ربط اور تعلق ہے۔

۳۔ صفات اضافیہ محضہ : وہ صفات جو ہوتی تو ذات کی ہیں لیکن ان کا اظہار اضافت و نسبت کے بغیر نہیں ہوتا۔ جب نسبت و اضافت ہوتی ہے تو وہ ذات سے منتزع ہوتی ہیں یعنی یہ صفات وجودی نہیں ہوتے بلکہ عدمی اور اعتباری ہوتے ہیں۔ مثلاً خالقیت کہ وہ مخلوق کی نسبت و اضافت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ جو کہتے ہیں کہ خالقیت، مخلوق کی اور ربوبیت، مربوب کی محتاج ہے

ظہور تو بمن است و وجود من از تو

فلست نظیر لولائی لہ اکس لولائک

(تیرا ظہور مجھ سے ہے اور میرا وجود تجھ سے، اگر میں نہ ہوتا تو تُو

ظاہر نہ ہوتا اور اگر تُو نہ ہوتا تو میں موجود نہ ہوتا۔)

اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ مخلوق کے وجود میں آنے سے اس کی خالقیت کا اظہار ہوا اور مربوب کے وجود میں آنے سے اس کی ربوبیت پہچانی گئی۔

اسماء و صفات کی اب ایک اور تقسیم پر غور کیجئے کہ متناوے (۹۹) اسمائے حسنیٰ کا مرجع صلت اسماء و صفات قرار پاتے ہیں جو بنیادی اسماء و صفات ہیں۔ پھر ان سات کا محور بھی تین اسماء ہیں اور یہ تین میں سے دو، صفت حیات سے منتزع ہوتے ہیں۔ اس طرح صرف ایک صفت حیات اسم ذات پر قائم ہوتی ہے۔

صوفیہ کرام حق تعالیٰ کی بنیادی اور اصولی صفت ایک ہی بتاتے ہیں یعنی حیات۔ کہتے ہیں کہ حیات کا تصور، علم، ارادے اور قدرت کے بغیر نہیں*، اس لئے اب چار صفات ہو گئیں جنہیں وہ امہات الصفات کہتے ہیں۔ علم کے دو مددگار ہیں، سماعت اور بصارت۔ اسی طرح ارادے اور قدرت سے ایک صفت منتزع ہے یعنی کلام۔ اس طرح سات بنیادی صفات سامنے آئیں یعنی حیات، علم، ارادہ، قدرت، سماعت، بصارت اور کلام۔ متاخرین صوفیہ؟ انہی سات صفات کو امہات الصفات کہتے ہیں۔ اور اب صوفیہ کا عرف بھی یہی ہے۔

☆ صوفیہ کو کابل الوجود کہنے والے حضرات، ذرا صوفیہ کے اس نظریہ پر غور کریں کہ ان کے نزدیک علم و قدرت (جو فکر و نظر اور حرکت و عمل ہی کا دوسرا نام ہے) کے بغیر زندگی کا تصور ہی نہیں۔

نقشہ امہات الصفات

اللہ		
حیات		
علم	ارادہ	قدرت
سماعت	بصارت	کلام

انہی سات صفات کی جامعیت کو الہیت کہتے ہیں جو واحدیت کا دوسرا نام ہے اور انہی سات صفات کے جامع کو ”الہ“ کہتے ہیں جس کا دوسرا نام ”واحد“ ہے واللہم اللہ واحد ہے اس طرف اشارہ ہے۔ امہات الصفات انہیں اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہی صفات بسیط ہیں جو صرف ایک معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ باقی دوسری صفات، صفات مرکبہ ہیں جو امہات الصفات کے مختلف اجتماعات اور ان کے گوں ناگوں گرہ کھانے یا ایک دوسرے کے ساتھ شرط ہونے کے نام ہیں مثلاً خلاق، حق تعالیٰ کی ایک صفت ہے لیکن اس کے لیے امہات الصفات ضروری ہیں۔ لہذا خالقیت صفت مرکبہ کہلائے گی کیونکہ جب تک حیات نہ ہو علم نہیں ہو سکتا یا جب تک قدرت نہ ہو ارادہ نہیں ہو سکتا اور جب تک ارادہ نہ ہو کلام کی نوبت نہیں آتی۔ اور جب تک کلام (کُن) نہ ہو تخلیق کیسی؟ صفات کے اس طرح مشروط ہونے اور گرہ کھانے کو صوفیہ کی اصطلاح میں اشتمال کہا جاتا ہے۔ اسی پر دیگر اسماء و صفات کو بھی قیاس کر لیں۔

صفات کی ایک اور تقسیم انضمامی اور انتزاعی بھی ہے۔

صفت انضمامی : وہ صفت ہے جو یک گو نہ ذاتی وجود رکھتی ہے لیکن موصوف سے مربوط اور اسی پر قائم ہوتی ہے۔ مثلاً ”سبحہم حمیم“ میں ”سبحہ“ صفت انضمامی ہے کہ پرچم سے مربوط اور اسی پر قائم ہے۔

صفت انتزاعی : صفت کا ذاتی وجود، یک گو نہ بھی نہیں ہوتا بلکہ موصوف کو دوسروں سے نسبت و اضافت دہی جاتی ہے تو صفت انتزاعی سمجھی جاتی ہے مثلاً فوق، تحت، قبل، بعد وغیرہ۔ یہ صفت صرف نسبت و اضافت کی وجہ سے موصوف سے متزعج ہوتی ہے۔

جو نہ حق تعالیٰ ہی عین وجود ہے۔ اس کے سوا کسی کو وجود بالذات حاصل نہیں، اس لیے اس کی صفات بھی انضمامی نہیں، امتزاعی ہیں، جو مختلف اعتبارات سے پیدا ہوئی ہیں۔ اگر صفات الہی انضمامی ہوتیں تو غیر ذات ہوتیں۔ وہ امتزاعی ہیں اس لیے لاعین و لاغیر ہیں یعنی مفہوم اور معنی کے اعتبار سے عین ذات نہیں یعنی غیر ذات ہیں اور منشاء کے لحاظ سے غیر ذات نہیں یعنی عین ذات ہیں۔ ہر ایک اسم الہی کے ساتھ ذات لگی ہوئی ہے اور ذات کے ساتھ تمام اسمائے الہیہ لگے ہوئے ہیں۔

پھر ایک تقسیم، اسماء و صفات کی جلالی اور جمالی بھی ہے۔

جلالی : وہ اسماء و صفات ہیں جو قہر سے متعلق ہیں مثلاً قہار، مذل، خافض، مشہم وغیرہ۔

جمالی : وہ اسماء و صفات ہیں جو مہر سے متعلق ہیں مثلاً رحمن، رحیم، لطیف، رؤوف وغیرہ۔

اس تقسیم میں اعتبارات ملحوظ ہوتے ہیں ورنہ ہر اسم، جلالی بھی ہے اور جمالی بھی۔ بعض اعتبارات سے جلالی ہوتا ہے اور بعض اعتبارات سے جمالی۔ ہر جلال کے لیے جمال اور ہر جمال کے لیے جلال لازمی ہے۔ ہر جمال شدت ظہور سے جلال ہو جاتا ہے اور ہر جلال خفت ظہور سے جمال بن جاتا ہے۔ آفتاب کی روشنی نسبت جلال ہے لیکن جب یہ روشنی مزید بُعدت سے یا ابر کی چھلنی سے یا چاند کے توسط سے آ رہی ہو تو اس میں ایک طرح کا جمال پیدا ہو جاتا ہے۔ انکارہ دور سے کس قدر غوشنا معلوم ہوتا ہے جو جمال کی ایک شان ہے لیکن وہ جتنا قریب ہوتا جلتے گا جلال بھی اسی تناسب سے بڑھتا جائے گا۔ جامہ بلال ذات حق پر زیادہ زیب دیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس نے خود فرمایا التکبر ردائی یعنی تکبر میری چادر ہے اور اسی وجہ سے اسم ذات کے ساتھ ”جل جلالہ“ کہہ کر جلال ہی کو اس سے منسوب کرتے ہیں ”حسن جمالہ“ نہیں کہتے۔

صفات کی ایک اور تقسیم ایجابی اور سلبی بھی ہے۔

ایجابی : وہ اسماء و صفات ہیں جو کمال کے پائے جانے پر دلالت کریں مثلاً حی، علیم وغیرہ۔

سبلی : وہ اسماء و صفات ہیں جو کسی نقص سے پاک ہونے پر دلالت کریں مثلاً غنی، صمد، قدوس وغیرہ۔

۱۰۰ یہ اسماء و صفات کی ایک اور تقسیم ہے، جس کی رو سے اسمائے الہی کو کلی اور جزئی میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اسمائے الہی کلی اٹھائیس (۲۸) ہیں جو ارباب کہلاتے ہیں اور ان کے تحت مراتب کونیہ میں اسمائے کونی بھی اٹھائیس (۲۸) ہیں، جو ان کے مربوبات کہلاتے ہیں۔ ان کی پرورش اسمائے الہی سے ہوتی ہے۔ صوفیہ کرامؒ کی اصطلاح میں ربوبیت کے معنی ہیں ”پرورش عالم بواسطہ ظہور اسماء“ چونکہ ظہور اسماء کا تعلق واحدیت سے ہے، اس لیے ربوبیت کا ظہور بھی واحدیت ہی سے متعلق ہوا۔ ان ارباب و مربوبات کے ساتھ حروف ملفوظی بھی اٹھائیس ہیں۔ یہ سب علی الترتیب ایک دوسرے سے متعلق ہیں۔ اسمائے کونی کا ہر ماتحت اپنے مافوق کے زیر اثر ہے اور ہر رب اپنے مربوب پر محیط۔ ہر اسم الہی کلی، اپنے بالمقابل اسم کونی اور حرف کا مربوب ہے۔ جملہ اسمائے الہی کلی کسی نہ کسی کے مربوب ہونے کی وجہ سے ارباب کہلاتے ہیں۔ رب کا ظہور مربوب سے ہوتا ہے، چنانچہ اسمائے الہی کلی کی معرفت کا انحصار ان کے مربوبات کی معرفت پر ہے ان اسمائے الہی کلی اور اسمائے کونی یا ارباب و مربوبات کی وضاحت کے لیے مندرجہ ذیل دائرہ پر غور کریں۔

(دائرہ اعلیٰ صغیر پر ملاحظہ ہو)

دائرہ ارباب و مربوبات



اس دائرہ کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے ذیل میں اسمائے الہی کلی کا ایک نقشہ دیا جا رہا ہے۔ اس پر غور کریں۔ نقشہ کی افادیت کو دونا کرنے کے لئے ہم اس میں ہر اسم الہی کلی کے معنی، مآخذ اور متعلق حرف ملفوظی بھی دے رہے ہیں۔

فہرست اسمائے الہی کلی

نمبر شمار	اسمائے الہی کلی (ارباب)	معنی	مآخذ	اسمائے کوئی (مربوبات) ملفوظی	حروف
۱	البدیع	بغیر کسی نظیر کے پیدا کرنے والا، بے مثال	(انعام ۴ : ۱۰۳)	عقل کل	ہمزہ

نمبر شمار	اصول الہی کی (ارباب)	معنی	ماخذ	اسمائے کوئی (مربوطات)	حروف لفظی
۲	الباعث	مردوں کو زندہ کرنے والا	(الجمہ ۶۲: ۲)	نفس کل	ھ
۳	الباطن	نگاہوں سے پوشیدہ اور مخفی	(الحدید ۵۷: ۳)	طبیعت کل	ع
۴	الآخر	جو ساری مخلوقات کی فنا کے بعد بھی موجود رہے گا	(۵)	جوہر مہاب	ح
۵	الظاہر	جس کی خدائی ہر ذرے سے عیاں ہے	(۷)	شکل کل	خ
۶	الحکیم	نظام کائنات اور بندوں کے معاملات میں انتہائی دانائی سے فیصلہ کرنے والا	(الذھر ۷۶: ۳۱)	جسم کل	خ
۷	المحیط	جس کے علم و قدرت اور احاطت سے کوئی چیز باہر نہ ہو	(رحم السجدہ ۴۱: ۵۴)	عرش عظیم	ق
۸	الشکور	بندوں کے سعی و عمل کا انتہائی قدر وال	(الفاطر ۳۵: ۳۴)	کرسی کیم	ک
۹	الغنی	مخلوقات سے مستغنی اور بے نیاز	(لقمان ۳۱: ۱۲)	نکب بروج	ج
۱۰	المقتدر	ہر چیز پر پوری پوری قدرت رکھنے والا جو کسی کام میں مجبور نہ ہو	(القمر ۵۵: ۵۵)	نکب منازل	ش
۱۱	الرب	پرورش کرنے والا، ہر طرح کے خطرات سے بچاتے ہوئے اور ارتقاء کے تمام اسباب فراہم کرتے ہوئے منزل کمال تک پہنچانے والا، آقا، مالک	(الفتحہ ۱: ۱)	نکب زمل	ی
۱۲	العلیم	بندوں کے ہر قول و عمل اور جذبہ و خیال کا براہ راست جاننے والا، ہر شے کی اصل اور حقیقت جاننے والا	(سبا ۴۴: ۲۶)	نکب ختری	ض
۱۳	القہار	ہر شے پر کامل غلبہ و اختیار رکھنے والا	(الانعام ۶: ۱۸)	نکب مرغ	ل

نمبر شمار	آیات الہی کی (ارباب)	معنی	ماخذ	اسمائے کوئی (دریائے)	حروف ملفوظی
۱۴	النور	ساری کائنات کو روشن کرنے والا، روشنی کا سرچشمہ	(النور ۳۴ : ۳۵)	فلک شمس	ن
۱۵	المصور	مخلوقات کی صورت گری کرنے والا	(المصور ۵۹ : ۶۴)	فلک زہرہ	ر
۱۶	المحصى	ہر شے کو اپنے علم و شمار میں رکھنے والا، ہر لمحہ باخبر	(المجن ۷۲ : ۷۸)	فلک عطارد	ط
۱۷	المبین	حق کو کھولنے والا اور حق کو حق کر دکھانے والا	(النور ۲۴ : ۲۵)	فلک قمر	د
۱۸	الغالب	بندوں پر روزی تنگ کرنے والا	(البقرہ ۲ : ۲۴۵)	کرۃ اشیر	ت
۱۹	الحی	زندہ، زندگی کا سرچشمہ، موت، نیند اور اولاد سے پاک	(البقرہ ۲ : ۲۵۵)	کرۃ ہوا	ز
۲۰	الحی	مخلوقات کو زندگی دینے والا	(قی ۵۰ : ۶۲)	کرۃ آب	س
۲۱	المیت	مخلوقات کو موت دینے والا۔ فنا کرنے والا	(۷)	کرۃ ارض	ص
۲۲	الغنیہ	عزت و اقتدار کا واحد سرچشمہ جس کا اقتدار سب پر عادی ہے	(المصور ۵۹ : ۶۴)	مدنیات	ظ
۲۳	الرزاق	مخلوقات کو خوب خوب روزی دینے والا	(الذاریت ۵۱ : ۵۸)	بنات	ث
۲۴	المذل	ذلت دینے والا	(آل عمران ۳ : ۲۶)	حیوانات	ذ
۲۵	القوی	نہایت قوت والا جس کے آگے کسی کا ذر نہ چلے	(الحجید ۵۷ : ۶۵)	ملائکہ	ف
۲۶	اللطیف	نہایت ہی باریک بین، باریک ترین تدبیر اختیار کرنے والا	(الملک ۶۷ : ۱۴۲)	اجنبہ	ب

نمبر شمار	اسمائے الہی کلی (ارباب)	معنی	ماخذ	اسمائے کوئی (مربوبات)	حروف ملفوظی
۲۷	الحاج	جسم کے دیزوں کو اکٹھا کرنے والا،	(آل عمران ۳ : ۹)	انسان	م
۲۸	الرفیع	بلند و برتر درجات رکھنے والا اور درجہ والا	(المؤمن ۴۰ : ۱۵)	مرتبہ جامعہ	و

اس نقشہ سے یہ بات ابھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اٹھائیس (۲۸) اسمائے الہی کلی کے اٹھائیس (۲۸) اسمائے کوئی علی ترتیب الوجود اور اٹھائیس (۲۸) حروف ملفوظی علی ترتیب الخراج ہیں۔ ان حروف کے تحت میں بھی اسرار الہی مخفی ہیں جن کی روحانیت کی دنیا میں بڑی اہمیت ہے۔ ہر حرف کا سر عالم علوی میں موجود ہے۔ حروف کے ذوات و حقائق ملائکہ روحانی ہیں۔ اسمائے الہی بھی تلفظ اور کتابت کے اعتبار سے انہی حروف تہجی کا مجموعہ ہیں۔ اس لیے اسمائے الہی کلی کی روحانیت میں بھی فرشتے ہیں جو اپنے اپنے اسماء کے محافظ و موکل ہیں اور ان اسمائے الہی کلی سے ان کا خاص تعلق ہے۔ نفس انسانی میں ان روحانیات کی صورتیں بھی اپنا مقام رکھتی ہیں۔ اور حروف کے نام سے پکاری جاتی ہیں۔ تلفظ میں یہ صورتیں حروف ہوتی ہیں اور ان روحانیات کا علم ارواح میں ایک ایک نام ہوتا ہے جو اپنے اپنے حروف کے ساتھ پکارا جاتا ہے مثلاً ملک العین، ملک القان، ملک الجیم وغیرہ۔ یہ ملائکہ ان حروف کے ارواح ہوتے ہیں اور یہ حروف ان ملائکہ کے اجساد، جو ملفوظی بھی ہوتے ہیں اور مکتوبی بھی۔ یہ حروف اپنے ارواح کے ذریعہ سے اثر کرتے ہیں نہ کہ اپنے اجساد کے ذریعہ سے۔ ہر حرف کے لیے ایک مخصوص تسبیح ہے۔ تعویذ اور جہاد بھونک کی توجیہ بھی یہی ہے، جن کے اثرات کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔ بہر حال مذکورہ اٹھائیس (۲۸) اسمائے الہی، اسمائے کلی ہیں اور باقی اسماء، اسمائے جزئی کہلاتے ہیں۔

مرتبہ وحدت میں یہ بات بتائی گئی تھی کہ صفات، یہاں ایک دوسرے سے ملک نہیں۔ چنانچہ کہا گیا تھا کہ

”وہ ذات بالا جمال اسماء و صفات سے متصف ہے، اسی“

طرح سمیع، قدیر سے الگ نہیں، یعنی کوئی اسم بھی دوسرے اسم سے علیحدہ نہیں۔ یہ مرتبہ قابل محض ہے۔ یہاں کثرت ظاہر نہیں، خواہ حقیقی ہو یا مجازی۔

لیکن یہاں مرتبہ واحدیت میں ذات، اسماء و صفات سے بالتفصیل متصف ہوتی ہے یعنی یہاں ذات اپنی ہر صفت کا علیحدہ علیحدہ مشاہدہ کرتی ہے، مثلاً میں جی ہوں، میں علیم ہوں، میں قدیر ہوں، میں سمیع ہوں، میں بصیر ہوں وغیرہ۔ مرتبہ وحدت میں ذات نے صرف "انا" میں ہوں فرمایا، جس میں اسماء و صفات مجمل تھے۔ اور یہاں مرتبہ واحدیت میں جو مرتبہ تفصیل ہے، اپنی ایک ایک صفت کو انا سے متعلق فرمایا۔ اس بات کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ گویا ذات نے مرتبہ تفصیل میں نزول اجلال فرمایا۔

یہ صفات مفہوم و معنی کے اعتبار سے ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ متمیز و متغائر ہیں، جدا ہیں لیکن تحقق و ہستی اور منشاء کے اعتبار سے عین ذات ہیں کیونکہ ذات ایک ہی ہے اور اسماء و صفات اس کے اعتبارات ہیں۔ نسب ہیں۔

صفات الہیہ عین ذات ہیں باعتبار منشاء، منتزع عنہ کے یعنی ان کا امتزاع ایک ہی ذات سے ہو رہا ہے۔ اور غیر ذات ہیں باعتبار مفہوم کے یعنی یہ جدا جدا اعتبارات ہیں اور ان کے الگ الگ آثار۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اسماء و صفات لاعین ولاغیر ہیں۔

اے درجہ شان ذاتِ تو پاک از ہمہ شین
نئے در حق تو کف تو اں گفت نہ این
از روئے تعقل ہمہ غمیر اند صفات
با ذات تو از روئے تحقق ہمہ عین

(اے وہ کہ تو اپنی ذات کی ہر شان میں ہر عیب سے پاک ہے۔ تیرے بارے میں نہ "کیسا" کہا جاسکتا ہے اور نہ "کہاں"۔ از روئے تعقل تمام صفات غیر ذات ہیں لیکن از روئے تحقق، عین ذات۔)

اسمار و صفات کی کثرت سے ذات متکثر نہیں ہو جاتی۔ ذات میں تکثر تو اس وقت پیدا ہوتا جب ان کو موجود فی الخارج مانا جاتا اور ذات حق کا مستقلاً غیر محتاج۔
صوفیہ کرام نے ذات و صفات میں یہ فرق بتایا ہے۔

ذات	صفات
۱۔ ذات کو تقدم ہے۔	۱۔ صفات کو تاخر ہے۔
۲۔ ذات قائم بخود ہے۔	۲۔ صفات قائم بہ ذات ہیں۔
۳۔ ذات میں وحدت ہے۔	۳۔ صفات میں تعدد و تکثر ہے۔
۴۔ ذات کو انیت ہے۔	۴۔ صفات انیت سے محروم ہیں۔
۵۔ ذات غیر متغیر ہے۔	۵۔ صفات متغیر ہیں۔
۶۔ ذات موجود و جودی ہے۔	۶۔ صفات موجود ذہنی یعنی ذات کے نسب و اعتبارات ہیں۔
۷۔ ذات کو اجمال و تفصیل نہیں۔	۷۔ صفات میں اجمال و تفصیل ہے۔

۲۷۔ اللہ — یہ خدا کا اسم ذات ہے۔ کسی اور معنی پر اس کا اطلاق نہ درست ہے نہ ممکن۔ فارسی کے "خدا" یا انگریزی کے (God) کی طرح اسم متکثر نہیں کہ معبود واحد کے علاوہ دوسروں کے لیے بھی بولا جاسکے۔ اس کی نہ جمع آتی ہے نہ تانیث۔ نہ اس کا ترجمہ کسی زبان میں ممکن ہے۔ بیشتر علماء و صوفیہ اس پر متفق ہیں کہ یہ اسم جامد ہے۔ کسی لفظ سے مشتق نہیں۔ تاج العروس میں لکھا ہے :

عَلِمَ لِلذَّاتِ وَاجِبُ الوجودِ السَّبَّحُ بِجميعِ صفاتِ الکمالِ غیرِ مشتق .

(یہ) واجب الوجود، جامع جمیع صفات کمالیہ کا غیر مشتق اسم ذات ہے۔ اور تفسیر ابن کثیر میں ہے :

لَمْ یَسْمَ بِهِ غَیْرُهُ تَبَارُکَ وَتَعَالٰی وَلِیُحْذَرَ الْاَلِفَ فِی کَلَامِ الْعَرَبِ لِانَّهُ اشْتِقَاقٌ مِنْ فَعَلَ لِفَعْلٍ .

اس سے غیر حق کو موسوم نہیں کیا جاتا اور اسی لئے کلام عرب میں فعل یفعل سے اس کا اشتقاق نہیں۔

لیکن بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ "آ" یا "لاہ" سے مشتق ہے جو مبود کے لئے وضع کیا گیا تھا۔ اس پر "ال" توفیق کا داخل ہوا تو یہ "اللاہ" ہو گیا اور پھر کثرت استعمال سے درمیان کا "الف" ساقط ہو گیا اور یوں یہ لفظ "اللہ" ہو گیا۔ یہ بھی لفظی تحقیق۔

معنوی بات یہ ہے کہ "اللہ" اسم ذات ہے، جس میں جملہ اسمائے الہی خواہ جلالی ہوں یا جمالی، فعلی ہوں یا صفاتی، ایجابی ہوں یا سلبی شامل ہیں۔ یہ اسم جملہ اسماء کا جامع ہے۔ تمام اسماء پر مقدم ہے اور تمام اسماء اسی کے مظاہر کی تجلی ہیں۔ یہ اسم جامع ہر اسم میں شامل ہے جس طرح حقیقت واحدہ کا اشتمال اپنے انواع کے افراد پر ہوتا ہے جیسے انسان کا اشتمال زید، عمرو، بکر اور ہر فرد بشر پر، اسی طرح اللہ اسم ذات مشتمل ہے جمی، علیم، قدیر، مبین اور بصیر وغیرہ پر۔

۱۳ یعنی ہر کمال اسی کی طرف منسوب ہو گا اور ہر نقصان و زوال سے اس کی تنزیہ کی جائے گی۔

۱۴ مرتبہ احدیت میں ذات بے چند و چوں اور بے شبہ و نموں ہے۔ اس میں ذات کا سب سے بڑا کمال یہی ہے کہ ذات کا وجود بالذات لذاتہ ہے۔ ذات کا ظہور ہے تو ذات ہی کے لئے ہے، ذات ہی میں ہے، ذات ہی کے ساتھ ہے، غرض یہاں ذات ہی ذات ہے اور ذات کے علاوہ کچھ نہیں، نہ غیر ہے نہ غیریت۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ذات فی نفسہ کامل ہے، بالذات واجب الوجود ہے بلکہ عین وجود ہے، اپنی وجودیت میں وہ کسی کی محتاج نہیں۔ غنائے مطلق اس کا لازمہ ہے۔ اسی طرح اپنی بقا اور اپنے دوام میں بھی وہ غیر سے مستغنی ہے۔ ساری کائنات سے بے نیاز ہے۔ خلق عالم سے بے پروا ہے۔ یہ شانِ محمدیت ہے جو ذات احدیت ہی کو زیب دیتی ہے۔ صوفیہ اسی کو کمال ذاتی کہتے ہیں۔

قُلْ مَوْلَايَ اَحَدٌ ۙ اَللّٰهُ اَحَدٌ ۙ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۙ
وَلَمْ يَكُنْ لَهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۙ

آپ کہہ دیجئے وہ اللہ "احد" ہے۔ اللہ بے نیاز ہے۔ نہ
جنا ہے نہ جنا گیا ہے اور نہ کوئی اس کے برابر کا ہے۔
یعنی اس کی نہ فرع نہ اصل اور نہ اس کا کوئی ہم پلہ۔

حق تعالیٰ کا کمال، مخلوق کے کمال کے مشابہ نہیں، اس لیے کہ کمال خلق اُن معنی کی رو سے
ہے جو اُن کی ذات میں موجود ہیں لیکن غیر ذات ہیں لیکن حق تعالیٰ کا کمال بذات خود ہے۔ نہ یہ کہ
کمال کے معنی اس پر زائد ہیں۔ حق تعالیٰ کی ذات اس سے بلند و برتر ہے۔ اس کا کمال اعلیٰ
اس کی ذات ہے۔ اسی لیے غنائے مطلق اور کمال تام اسی کے لیے ثابت ہے۔ حق تعالیٰ کی
شان یہ ہے کہ معنی کمال اس سے متعلق ہو تو وہ اس کا غیر نہیں ہوتا۔ لہذا اور سے کمال کی معنویت
اور معنویت ایک امر ذاتی ہے۔ نہ زائد بذات نہ مغائر بذات۔

۵۰ کمال اسمائی کے اظہار کے لیے حق تعالیٰ نے چاہا کہ اپنے اجمال و تفصیل کو خارج
میں مشاہدہ کرے لہذا عالم کی تخلیق کی یعنی خود اعیان ثابتہ کے آئینوں سے ظاہر ہوا یہیں سے
مراتب خارجہ یا مراتب کونیہ کی تفصیل شروع ہوتی ہے، جو ادراج، امثال، اجسام اور
مرتبہ جامعہ انسان کی تفصیل ہے۔ مراتب خارجہ سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ مراتب ذات حق
سے خارج ہیں۔ ایسا نہیں ہے۔ ان الفاظ سے مراد ذات حق کا تعین و تشخص ہے۔ عالم
بالقوہ سے بالفعل ہونے میں ذات حق سے خارج نہیں ہو جاتا۔ ذات حق میں کوئی خلا
نہیں آتا۔ ذات آلان کا کان رہتی ہے، صرف اسم "الظاہر" کی تجلی ہوتی ہے اور
ذات اشیاء موجود ہو جاتی ہیں۔ جیسا کہ انشاء اللہ تفصیل آگے آئے گی۔

۵۱ "اعیان ثابتہ"۔ اس سے پہلے یہ تذکرہ ہو چکا ہے کہ معلومات حق کو اعیان ثابتہ
کہتے ہیں۔ اب اس کی تفصیل کا مناسب موقع ہے۔

"علم" حق تعالیٰ کی ایک صفت ہے جو اہیات الصفات میں دوسرے نمبر پر ہے۔ جب
ہم کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ علیم ہے تو یہ سوال خود بخود سامنے آتا ہے کہ معلومات حق کیا ہیں؟ جس طرح
قدرت کا تصور مقدور کے بغیر یا سمع کا تصور مسوع کے بغیر ممکن نہیں، اسی طرح علم کا تصور بھی
معلوم کے بغیر ممکن نہیں۔ علم الہی کے مختلف اطوار ہیں۔ جدا جدا اعتبارات ہیں۔ مرتبہ احدیت

میں علم، عین ذات ہے۔ ذات حق نور محض ہے۔ یہاں علم ہی نور ہے۔ اس مرتبہ میں وہی علم، وہی عالم، وہی معلوم۔ وہی مشہود، وہی شاہد، وہی مشہود۔ وہی وجود، وہی واحد، وہی موجود۔ وہی نور، وہی منور، وہی منور۔ غیر وغیرت کی یہاں گنجائش نہیں۔ اس مرتبہ میں علم کا نام نور اور علم ذاتی ہے۔

مرتبہ واحدیت میں اس علم کا مرتبہ حیات کے بعد انہماک الصفات میں دوسرے نمبر پر قدرت سے پہلے ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علم، حیات کی فرع ہے اور قدرت، علم کے تحت ہوتی ہے اور یہاں غیریت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ ذات حق انلی وابدی ہے، لہذا اس کی صفت علم بھی انلی وابدی ہے۔ اس لئے اس علم کی معلومات بھی انلی وابدی ہیں۔ ہر شے کی تخلیق خارج میں اللہ تعالیٰ کے علم کے مطابق ہوتی ہے کیونکہ وہ جان کر پیدا کرتا ہے، پیدا کر کے نہیں جانتا۔ یعنی اشیاء کو وہ تخلیق سے پہلے بھی جانتا ہے اور بعد بھی۔ جن کو ہم تخلیق سے پہلے حقائق اشیاء کہتے ہیں اور تخلیق کے بعد ذوات اشیاء۔ انہی حقائق اشیاء کے مطابق، ذوات اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے اور انہی حقائق اشیاء کو جو علم الہی میں ہیں "اعیان ثابتہ" کہا جاتا ہے۔ صور علمیہ بھی انہی کا نام ہے کیونکہ یہ علم الہی کے تعینات ہیں۔ ان کو اعدام یا معدومات حق بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ محض علمی صورتیں ہیں۔ موجود فی الخارج نہیں ہوتے۔ باعتبار وجود خارجی گویا معدوم ہوتے ہیں۔ ان کو وجود خارجی کبھی نصیب نہیں ہوتا۔ حضرت شیخ اکبرؒ نے کہا ہے:

الاعیان الثابتة ما شئت راحة الوجود اصلا

اعیان ثابتہ کو کبھی وجود خارجی کی ہوا بھی نہیں لگتی۔

چونکہ علم الہی لافانی ہے۔ اس لئے اعیان ثابتہ بھی لافانی ہیں۔ کُن کا حکم انہی اعیان ثابتہ پر ہوتا ہے۔ مامورات کُن بھی یہی ہیں۔ اذ اراد اللہ شیئاً ان یقول کُن فیکون۔ پر غور کریں تو یہ بات صاف طور پر سامنے آتی ہے کہ اس میں خطاب شے سے ہے۔ امر کُن کی مخاطب شے ہی ہے۔ اس کی وہی صورتیں محتمل ہو سکتی ہیں۔ یا شے خارج میں موجود ہے یا معدوم ہے۔ اگر شے فی الخارج موجود ہے تو پھر امر کُن کا خطاب تحصیل حاصل ہے۔ موجود کو موجود کرنا ایک بے معنی اور مہمل بات ہے اور حق تعالیٰ اس سے پاک ہے۔

اور اگر شے معدوم محض ہے تو بھی خطاب باطل ہوگا۔ معدوم سے خطاب کیا معنی؟ اس لیے ضروری ہے کہ شے کو ثابت فی العلم تو مانا جائے یعنی موجود ذہنی یا موجود علمی۔ اور خارجاً معدوم ہو موجود یعنی۔ اشیاء کی اسی عدسیت خارجہ پر حق تعالیٰ کا یہ ارشاد دلیل ہے۔

وَقَدْ خَلَقْتُمْ مِنْ قَبْلُ وَلَكُم تَاْخِرٌ ۝۱۹

اور میں نے ہی تجھ کو پیدا کیا ہے درآخراں لیکہ تو کچھ نہ تھا۔

(مریم ۱۹ : ۹)

ان نصوص سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں۔

۱۔ ہر شے قبل تخلیق موجود فی العلم یعنی موجود ذہنی۔

۲۔ ہر شے بعد تخلیق موجود فی الخارج یعنی موجود خارجی۔

اشیاء کی ذوات قبل تخلیق علم الہی میں ثابت ہیں۔ یہ معلومات حق ہیں۔ صود علمیہ حق ہیں۔ اور امرکُن کی مخاطب ہیں اور یہی اپنے اپنے اقتضات کے مطابق مرتبہ علم سے مرتبہ عین میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور جب امرکُن کی تعمیل میں ان کے احکام و آثار ظاہر ہوتے ہیں تو یہ مخلوق کہلاتی ہیں۔ لیکن یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ یہ اعیان ثابتہ یا صور علمیہ خود موجود فی الخارج نہیں ہوتے بلکہ ان کے مطابق اشیاء موجود ہوتی ہیں۔

ایک انجینئر کے ذہن میں ایک مکان کا نقشہ موجود ہے۔ یہ نقشہ ایک علمی صورت ہے۔ عین ثابت ہے۔ اس نقشہ کو وہ کاغذ پر خارج میں منتقل کرتا ہے۔ اب نقشہ موجود فی الخارج ہے۔ کیا یہ وہی نقشہ ہے جو اس کے ذہن میں تھا؟ نہیں، اگر یہ وہی نقشہ ہوتا تو انجینئر کے ذہن کو اس سے خالی ہو جانا چاہیے۔ جبکہ ایسا نہیں ہے۔ وہ نقشہ اب بھی اس کے ذہن میں علی حالہ باقی ہے۔ ہاں خارج میں جو نقشہ ظاہر ہوا ہے وہ اس کا حکم اور اثر ہے نہ کہ وہ عین

اعیان ثابتہ کے علم میں نمایاں ہونے کو "فیض اقدس" اور موجود فی الخارج ہونے کو "فیض مقدس" کہتے ہیں۔ فیض اقدس سے جو کہ صرف ذوات و حقائق علم میں نمایاں ہوتے ہیں لہذا اس کو "جعل بسیط" کہتے ہیں اور فیض مقدس سے ذات اور وجود کا اقتران ہوتا ہے اس لیے اس کو "جعل مرکب" کہا جاتا ہے۔

ثابتہ جو اپنے وجود ذہنی کے لیے انجینئر کے ذہن کا محتاج ہے۔ یعنی قائم بالذات نہیں، قائم بالغیر ہے۔ انجینئر کا ذہن اس کا مقوم ہے، قیوم ہے اور قائم بالذات ہے۔ اسی طرح اعیان ثابتہ یا صور علمیہ حق تعالیٰ پر عارض ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ اعیان ثابتہ وجود و اعتبارات وجود کے کس طرح حاصل ہو گئے اس کی تین صورتیں محتمل ہو سکتی ہیں۔

۱۔ ایک یہ کہ اعیان ثابتہ بغیر کسی ذات مقوم یا معروض کے خارج میں موجود ہو گئے۔ یہ احتمال عقلاً محال ہے کیونکہ اعیان ثابتہ اعراض میں اور عرض بغیر معروض کے نہیں پایا جاسکتا۔ قبل تخلیق وہ ذات حق پر عارض ہیں تو بعد تخلیق بھی ان کو معروض کی ضرورت ہے۔

۲۔ اعیان ثابتہ عارض تو ہوں لیکن ان کا معروض ذات حق کے علاوہ کچھ اور ہو، یہ احتمال بھی محال ہے کیونکہ وجود صرف حق تعالیٰ کو حاصل ہے۔ کسی اور کو نہیں۔

۳۔ اعیان ثابتہ اعراض ہوں کسی معروض کے اور یہ معروض وجود مطلق ہو جو غیر ذات حق نہیں۔ یہی ذات قیوم اعیان ثابتہ کی معروض ہے، جس سے وہ قائم ہیں۔ یہی گویا ان کی حقیقت ہیولائی ہے جس پر یہ عارض ہیں۔

لغۃ و شرعاً وجود مطلق کا نام ہی حق ہے۔ حق ہی حقیقت ہیولائی کا مادہ ہے۔ یہ اعتبار اشتقاق، حق اور حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے۔ تمام اعیان ثابتہ یا ذوات اشیاء بالحق موجود و ظاہر ہیں۔

مَا خَلَقْتَهُمْ إِلَّا بِالنَّحْيِ

(الدخان ۴۲: ۳۹)

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالنَّحْيِ

(النحل ۱۶: ۳)

مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالنَّحْيِ

(یونس ۱۰: ۵)

پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ذواتِ اشیاء کا وجود اگر ان کا ذاتی ہوتا تو ہمیشہ ان کو لازم رہتا کیونکہ ذات سے ذاتیات کبھی جدا نہیں ہو سکتے، حالانکہ کائنات کی ہر شے میں العین ہے یعنی دو عدموں کے درمیان ہے۔ ماضی میں معدوم تھی اور مستقبل میں پھر معدوم ہو جائے گی پھر حال میں اس کے پاس وجود کہاں سے آیا؟ ظاہر ہے کہ یہ وجود اس کا ذاتی نہیں بالعرض ہے، تو کیا موجود بالذات حق تعالیٰ کے سوا کوئی اور بھی ہو سکتا ہے؟

یہاں یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین رہنا چاہیے کہ تخلیق، اشیاء کا عدم محض سے پیدا ہونا نہیں ہے کیونکہ عدم سے سوائے عدم کے کچھ اور پیدا نہیں ہو سکتا۔ نہ عدم محض سے اشیاء نمودار ہو سکتی ہیں کیونکہ عدم لاشے محض ہے۔ لاشے سے شے کا وجود کیسے ہو سکتا ہے۔ لاشے، شے کا مادہ کس طرح بن سکتا ہے۔

العدم لا یوجد و العدم عدم

عدم پایا ہی نہیں جاتا۔ عدم، عدم ہے

نہ حق تعالیٰ۔ تجزی و تقسیم کو قبول کر کے خود ذواتِ اشیاء میں منقسم ہوا ہے۔ وہ اس سے منزہ ہے۔ تعالیٰ الشہد۔

تخلیق، حق تعالیٰ کا مع بقائہ علی ما هو علیہ کان بصور معلومات بمصدق هو الظاهر، تجلی فرمانا ہے۔ اور یہ تجلی ان صورتِ علم کے مطابق ہو رہی ہے جو علم الہی میں مندرج ہیں۔ اسی تجلی کا نتیجہ ہے کہ اشیاء کی نمود ان کے احکام و آثار میں بالتفصیل ان کی قابلیت ذاتی (شاکلہ) کے مطابق وجودِ ظاہری میں ہو رہی ہے۔ ہر عین ثابتہ اپنے اقتضائے ذاتی اور استعدادِ اصلی کے مطابق فیضِ یاب وجودِ دہور ہا ہے، جو ذات حق کا فیض مقدس ہے۔

خلق کا وجود، ظہور حق کے بغیر ممکن نہیں

اور

حق کا ظہور، اعیان ثابتہ کے بغیر ممکن نہیں۔

حضرت محی الدین ابن عربیؒ کے الفاظ میں یہ دونوں ایک دوسرے کے آئینے ہیں۔

اعیان ہمہ آئینہ و حق جلوہ گراست

یا نور بود آئینہ و اعیان صور است

در چشم محقق کہ حدید البصر است

ہر یک دو انہیں آئینہ، آئینہ دگر است * (جامی)

(جملہ اعیان آئینہ ہیں اور حق جلوہ گرا یا (یوں سمجھو کہ) نور، آئینہ

ہے اور اعیان صورتیں۔ اس محقق کی نظر میں، جو کہ تیز نظر ہے،

دونوں ہی ایک دوسرے کا آئینہ ہیں۔)

یہاں تشویش نہیں ہونا چاہیے کہ حق تعالیٰ کے لئے تمشل اور تحول فی الصورتہ کیسے درست

ہے۔ ظہور کے لئے تجلی ضروری ہے۔ ارشاد ہے :

فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا

پھر جب ان کے پروردگار نے پہاڑ پر اپنی تجلی ڈالی تو (تجلی نے)

اس کو ریزہ ریزہ کر دیا اور موسیٰ بے ہوش ہو کر گر پڑے۔

(الاعراف ۷ : ۱۴۳)

فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ

مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يُمُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

ایک مبارک مقام میں وادی کے داہنے کنارے سے انھیں آواز

دی گئی کہ اے موسیٰ! میں ہی اللہ ہوں، تمام جہانوں کا رب۔

(القصص ۲۸ : ۳۰)

یہ بھی حق تعالیٰ ہی کی تجلی تھی، کوہ طور پر درخت سے یا نور و نار کی صورت میں۔

* فلک اضافت کے ساتھ۔ دراصل ”آئینہ دگر“ ہے لیکن ضرورت شری کی وجہ سے مولانا نے

اضافت کو ساقط کر دیا ہے۔

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى التَّسْبُحِ

جس روز ساق کی تجلی فرمائی جائے گی اور انھیں سجدہ کی طرف بلا یا جائے گا۔

فتجلی لنا ضاحکا (عن ابی موسیٰ اشعرئ)

حق تعالیٰ نے تجلی ضحک فرمائی

وقد سرائی سربہ ہر تین

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ کو دو مرتبہ دیکھا

(حدیث معراج، رواہ الترمذی عن ابن عباس)

بعض احادیث سے یہ بھی ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت بیداری میں حق تعالیٰ کو بصورت مثالی دیکھا تھا۔ ترمذی اور دارمی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سأتیت ربی عن رجل

فی احسن صورۃ قال فیما یختصم الملاء الاعلیٰ - قلت انت اعلم۔

قال ذلک کلفہ بن کثفی فوجدت بردھا بن ثدی فعلمت

ما فی السموات والارض وتلا "کذلک نری ابراہیم ملکوت

السموات والارض ولیکون من الموقنین"

(ترمذی و دارمی)

(حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عائشہ صدیقہ

رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا کہ میں نے حق سبحانہ و تعالیٰ کو بہت اچھی اور خوبصورت

شکل میں دیکھا۔ اللہ تعالیٰ نے مجھ سے پوچھا کہ ملا اعلیٰ کس بارے

میں جھگڑتے ہیں؟ میں نے کہا، تو ہی بہتر جانتا ہے۔ پھر حق تعالیٰ نے

اپنی ہتھیلی میرے دونوں مونڈھوں کے درمیان رکھ دی اور میں

نے اپنے سینہ میں اس کے ہاتھ کی خنکی محسوس کی، چنانچہ میں نے

وہ سب کچھ جان لیا جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ پھر آپ نے یہ آیت پڑھی۔ ”اسی طرح دکھاتے ہیں ہم ابراہیم کو آسمانوں اور زمین کے ملکوت تاکہ وہ یقین رکھنے والوں میں سے ہو جائے“

چونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو عالم بیداری ہی میں ملکوت السموات والارض دکھائے گئے تھے اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حالت بیداری ہی میں ”فی احسن صورۃ“ حق تعالیٰ کو دیکھا۔ عالم خواب میں بھی رویت باری تعالیٰ بصورت تشبیہی ہو جاتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے متعلق مشہور ہے کہ انہوں نے سومر تہ حق تعالیٰ کو خواب میں دیکھا۔ امام احمد بن حنبلؒ نے تو خواب میں حق تعالیٰ سے ایک مسئلہ پوچھ لیا کہ کون سی عبادت افضل ہے؟ جواب ملا ”تلاوت قرآن“ عرض کیا، ”ہم معنی کے ساتھ یا بغیر فہم معنی کے؟“ فرمایا: ”خواہ کسی طرح ہو۔“

نوب ذہن نشین رکھیں کہ تجلی ہمیشہ عین ثابۃ کی استعداد اور اقتضار کے مطابق ہوتی ہے۔ اس کا خلاف ہرگز نہیں ہوتا، کیونکہ اس کا خلاف، خلاف حکمت ہے۔ اور حق تعالیٰ سے خلاف حکمت فعل منسوب نہیں ہو سکتا۔ جب یہ بات ٹھہری کہ تجلی حق عین ثابۃ کے اقتضار و استعداد کے مطابق ہوتی ہے تو متجلی یعنی دیکھنے والا، مرآۃ حق میں اپنی صورت کے سوا کچھ اور نہیں دیکھتا۔ اس نے ذات حق کی شان مندر یہ کو کبھی نہیں دیکھا اور کبھی دیکھ بھی نہیں سکتا۔ لایدا سکہ الابصار وھو یدرک الابصار۔ ہاں دیکھنے والا حق میں خود کو دیکھ رہا ہے۔ جیسے ہم آئینہ میں اپنی صورت دیکھتے ہیں یا دوسروں کی صورت دیکھتے ہیں تو کیا آئینہ کو بھی دیکھتے ہیں۔ آئینہ کا کام دکھانا ہے نہ کہ دکھائی دینا۔ پھر آئینہ اگر نظر آجائے تو وہ آئینہ کب ہوا، وہ تو شیشہ کا ٹکڑا ہوا۔ آئینہ بس وہی ہے جس میں صورت نظر آجائے مگر ہم اتنا ضرور سمجھتے ہیں کہ آئینہ میں ہم خود کو یا دوسروں کو دیکھ رہے ہیں۔

اور در دل من است و در دل من بدست او

چوں آئینہ بدست من و من در آئینہ

* نگاہیں اس کا ادراک نہیں کرتیں، (البتہ) وہ نگاہوں کا ادراک کرتا ہے۔ (نہام ۶: ۱۰۳)

(وہ میرے دل میں ہے اور میرا دل اس کے ہاتھ میں ہے
جیسے آئینہ میرے ہاتھ میں ہے اور میں آئینہ میں ہوں)
ہمارے اپنے آپ کو دیکھنے کا آئینہ حق تعالیٰ ہے اور حق تعالیٰ کے اپنے اسماء اور
ظہور احکام کے دیکھنے کا آئینہ ہم ہیں۔

تو آئینہ ، میں ہوں عکس ، میں آئینہ ، تو بے شخص
آئینہ جب اٹھا دیا ، عکس و شخص کافرق مٹا (حضرت شاہ خاوش)
قرآن حکیم سے حق تعالیٰ کے لئے تنزیہ ، تشبیہ دونوں ہی ثابت ہیں۔ مرتبہ باطن میں
تنزیہ ہے اور مرتبہ ظاہر میں تشبیہ۔ یہی صحیح مسلک ہے۔ اگر حق تعالیٰ کے لئے صرف
تنزیہ محض کو مانا جائے ، جیسا کہ اشعریہ کا عقیدہ ہے تو بقول محی الدین ابن عربیؒ ، یہ خود ایک
طرح کی تقید ہے۔ یہ تقید اطلاق ہے۔ یہ بھی تشبیہ ہے کہ حق تعالیٰ کو مجردات کے مماثل قرار دیا
گیا۔ جو مکان و جہت سے مجرد ہیں۔ اگر حق تعالیٰ مکان و جہت سے ایسا ہی مجرد ہے تو وہ مشبہ
بجوہر ہو گیا ، خواہ مشبہ بجمانیات نہ سہی۔ ہوا تو بہر حال مشتبہ ہی۔

اور اگر مشتبہ محض مان لیں جیسا کہ مجسمیہ کا عقیدہ ہے تو یہ تشبیہ تحدید ہے جب کہ
حق تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔

اس لئے صحیح مسلک وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا کہ نہ وہ منزہ محض ہے نہ مشتبہ محض ،
بلکہ مشبہ ہے عین تنزیہ میں اور منزہ ہے عین تشبیہ میں۔ شیخ اکبر نے اس کو بڑی خوبی سے
بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں :

فان قلت بالتنزیہ کنت مقیدا

وان قلت بالتشبیہ کنت محمدا

(اگر تم تنزیہ محض کے قائل ہو گے تو حق تعالیٰ کو مقید کرنے والے
ہو گے اور اگر تم تشبیہ محض کے قائل ہو گے تو حق تعالیٰ کو محدود
کرنے والے ہو گے)

* حضرت شاہ خاوش قدس سرہ اس فقر (مرتب) کے تفسیری جہاں علی ہیں۔

وان قلت بالاہرین کنت مسددا
 وکنت اماما فی المعارف وسیدا
 (اگر تم تنزیہ و تشبیہ دونوں کے قائل ہو گے تو راست رو ہو گے
 اور معارف میں امام و سردار ہو گے)

من قال بالاشفاع مشرکا
 ومن قال بالانفراد کان موقدا
 (اگر تم دوئی کے قائل ہو گے اور حق و خلق کو بالکل جدا سمجھو گے
 تو یہ شرک فی الوجود ہو گا اور اگر عبد و رب کو وجود حقیقی اور منشاء
 کے لحاظ سے عین یک دگر سمجھ کر یحییٰ دیکھنا ہی کے قائل ہو گے تو
 موصد ہو گے)

فایاک والتشبیہ ان کنت ثانیاً
 وایاک والتنزیہ ان کنت مفرداً
 (تشبیہ سے بچو، اگر دوئی کے قائل ہو۔ تنزیہ سے بچو، اگر
 یحییٰ دیکھنا ہی کے قائل ہو)

فما انت ھو بل انت ھو و تراۃ فی
 عین امور مسرھا و مقیدا (ابن عربی)
 (تم اس کے عین نہیں ہو، یہ اعتبار احکام و آثار اور حقائق کے،
 بلکہ تم اس کے عین ہو بلحاظ وجود حقیقی کے۔ اس کو اطلاق و تقیید
 دونوں میں تمام اشیاء کا عین دیکھو گے)

چونکہ ذات حق موجود ہے اور ذات خلق معدوم (بہ اعتبار عدم اضافی نہ کہ باعتبار
 عدم محض) لہذا من حیث الذوات غیرت ہے۔ وجود و عدم میں تغایر حقیقی ہے، اس لیے
 من حیث الذوات غیرت حقیقی اور من حیث الوجود عینیت حقیقی، کیونکہ وجود حق کا
 عین وجود خلق ہے۔ یعنی وجود واحد ہی اعیان ثابۃ سے متجلی ہے۔ ایمان صحیح
 ان دونوں نسبتوں کی تصدیق پر منحصر ہے۔ نسبت غیرت کی تصدیق شریعت

ہے اور نسبت عینیت کی تصدیق طریقت، اور معرفت کا حصول ان دونوں نسبتوں کے قیام پر منحصر ہے۔

معرفت کی ہوا میں اُڑنے کو

”عینیت“، ”غیریت“ دو پر ہونا (شاہ کمال الدین)

اہل معرفت کے نزدیک یہ مُسَلَّم ہے کہ محض غیریت کا شاغل محبوب ہے اور محض عینیت کا قائل مغضوب ہے۔ اور ان دونوں نسبتوں کا شاغل محبوب ہے۔ یہ وجہ عینیت کو غیریت پر اور وجہ غیریت کو عینیت پر غلبہ پاتے نہیں دیتا بلکہ دونوں میں توازن رکھتا ہے۔

اعیان ثابتہ ہی سے متعلق اب اس حقیقت کو بھی ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ صوفیہ کرائم کے محاورے میں اسم ”اللہ“ کبھی ذات حق کے لئے بولا جاتا ہے۔ چونکہ وجود اس کا عین ذات ہے اس لئے اس کے مقابل صرف عدم ہے اور ظاہر ہے کہ عدم تو موجود ہے ہی نہیں، اس لئے اللہ کا بھی کوئی منظر نہیں۔ اور کبھی ”اللہ“ جامع جمیع صفات کمالیہ کے لئے بولا جاتا ہے۔ گویا یہ اجمال ہے تمام اسماء و صفات کی تفصیل کا، لہذا اس کا منظر اس کا وہ بندہ ہوگا جس سے تمام صفات الہیہ جھلکی پڑتی ہوں۔

ہر عین ثابتہ پر تجلی خاص ہوتی ہے، جو صوفیہ کے محاورے میں اس عین کا رب کہلاتی ہے۔ اس طرح تمام اسمائے الہیہ اربابِ یقین اور تمام عینان ثابتہ ان کے مربوبات چونکہ ہر شے دوسری شے سے مفارقت سے لہذا ایک شے کو وجود د کرنے والی تجلی بھی دوسری شے کو موجود کرنے والی تجلی سے مفارقت ہوئی۔ یہاں یہ نکتہ اچھی طرح سمجھنے کے قابل ہے کہ یہ تجلیات امدان ثابتہ و اسمائے الہیہ کے درمیان نسبتیں ہیں مختلف ذوات نہیں۔ کفار یہی نکتہ نہ سمجھ سکے۔ انھوں نے ان تجلیات ہی کو ذوات سمجھ لیا۔ اپنے اسی غلط عقیدے کی وجہ سے انھوں نے اعراض کیا تھا۔

اجْعَلِ الْاِلٰهَةَ اِلٰهًا وَّاحِدًا اِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عَجَبٌ

اے اس نے سارے خداؤں کو بس ایک ہی خدا کر دیا ! یہ

توحیدی عجیب بات ہے۔ (ص ۳۸ : ۵)

اور سینکڑوں دیوتاؤں کے قائل ہو کر بت پرستی میں گرفتار ہو گئے۔ حالانکہ ان سے کہا بھی گیا :

أَزِلَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿۱۰﴾

بہت سے متفرق رب بہتر ہیں یا وہ ایک اللہ جس سب پر

غالب ہے۔

(یوسف : ۱۲ : ۲۹)

تجلیات ربانی میں تجلی الوہیت رب الارباب ہے۔ جو جامع جمع صفات ہے۔ اس کا مربوب، عبد اور مظہر بھی عین الاعیان کہلاتا ہے جو عین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ تمام تجلیات، تجلی الوہیت کی تفصیل ہیں اور تمام اعیان، عین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی تفصیل۔ عین محمدی پر جو تجلی ہوتی ہے، وہ تمام تجلیات پر حاوی ہوتی ہے۔ یہ رب الارباب ہے، شان الوہیت ہے اور تجلی اعظم ہے۔ اس کا عین بھی تمام اعیان ثابتہ پر حاوی ہوتا ہے۔ یہ عین الاعیان ہے۔ شان عبدیت ہے۔ مربوب اعظم ہے۔

یہ عین الاعیان جب موجود فی الخارج ہوگا تو خلیفۃ اللہ ہوگا اور سب پر حاکم ہوگا۔ وہی انسان کامل ہوگا۔ انسان کامل کا ہر زمانے میں رہنا ضروری ہے، ورنہ خلافت میں خلا واقع ہوگا۔

اس انسان کامل کے دو درجے ہیں۔

۱۔ انسان کامل بالذات : یہ ساری خدائی میں ایک اور باعث تخلیق کائنات ہے۔ یہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ستودہ صفات ہے۔ آپ ہی وجہ وجود کائنات ہیں۔

۲۔ انسان کامل بالعرض : جو ہر زمانے میں زیر پر تو محمدی رہتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل اپنے زمانے اور وقت کا نبی یا رسول، انسان کامل بالعرض ہوتا تھا اور اب حضور کی بعثت کے بعد عوٹ یا قطب الاقطاب ہوتا ہے۔ جو بالکل بے ارادہ تحت الامر اور قرب فرائض میں ہوتا ہے جو زیر قدم نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہوتا

ہے۔ جب دنیا انسان کا مل بالعرض سے خالی ہو جائے گی تو ختم کر دی جائے گی۔ قیامت برپا ہو جائے گی اور ساری تجلیات الہیہ آخرت میں منتقل ہو جائیں گی۔

۱۰۷ ”جو تین عالم ہیں“۔ یہ الفاظ عبارت میں زائد اور غیر ضروری محسوس ہو رہے ہیں۔ جن کا کوئی مفہوم کوشش بسیار کے باوجود کم از کم میں اخذ نہ کر سکا۔ یا تو یہ ناقص کی نفز ش ہے یا پھر اس فقرہ کا کوئی ایسا مفہوم ہے جس کا اور اک میں نہیں کر پا رہا ہوں۔ اہل فن اگر یہ مشکل حل فرمادیں تو ممنون ہوں گا۔ انشاء اللہ ان کی بھیجی ہوئی تشریح اگلی اشاعت میں شکریہ کے ساتھ شامل کر دی جائے گی۔

۱۰۸ صفات الفعالی کے ان مختلف اسماء کی تشریح انشاء اللہ وہاں کی جائے گی جہاں قوس ظاہر الوجود اور قوس ظاہر العلم کا ذکر آئے گا، کیونکہ یہ قوس ظاہر العلم ہی کے مختلف نام ہیں۔

۱۰۹ حقیقت انسانی کو یہاں سمجھ لینا چاہیے — انسان خلافت کائنات ہے۔ اپنے آپ کو کسی آئینہ میں دیکھنا اس سے مختلف ہے کہ اپنے آپ پر براہ راست نظر ڈالی جائے۔ جب حق تعالیٰ نے چاہا کہ اسمائے حسنی کے اعتبار سے اپنا ملاحظہ ایک ایسے آئینہ میں کرے جو جملہ شئون الہیہ کے پر تو کو قبول کرنے کی صلاحیت و استعداد رکھتا ہو تو اس نے عالم کی تخلیق کی اور اس عالم میں اپنا خلیفہ حضرت آدم علیہ السلام کو بنایا۔ تخلیق آدم کے دو مرحلے ہیں :

۲۔ نفخ روح

۱۔ تسویہ بدن

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي

جب میں اسے پورا بنا چکوں اور اس میں اپنی روح

(الحجر ۱۵ : ۲۹)

پھونک دوں۔

تسویہ بدن سے مراد روح کو قبول کرنے کی صلاحیت کا پیدا ہونا ہے، چنانچہ جب عالم میں جو بمنزلہ بدن کے ہے، روح کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو گئی تو آدم علیہ السلام کو پیدا کیا گیا جو روح عالم ہیں اور جب آدم علیہ السلام

میں روح کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوئی تو ان میں حق تعالیٰ نے "اپنی روح" بھونکی۔

نفس روح سے مراد یہ ہے کہ اپنی ذات و صفات کا پر تو آدم پر ڈالا۔ آدم نے اس پر تو کو قبول کر لیا اور بار امانت کے حامل ہو گئے۔ کائنات کی کسی چیز میں یہ استعداد و صلاحیت نہ پائی گئی کہ وہ جامعیت کے اس پر تو کو قبول کرتی۔

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَلَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا

وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

(ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو وہ اُسے اٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے مگر انسان نے اُسے اٹھالیا، بے شک وہ بڑا ظالم اور

(الاحزاب ۳۳ : ۷۲)

(جاہل ہے)

حق تعالیٰ کی جتنی صفات ہیں، وہ سب انسان کو مستعار مل گئیں موائے وجوب ذاتی اور استغنائے ذاتی کے۔ یہ دو صفات واجب الوجود کے لیے مخصوص ہیں۔ ممکن الوجود کے لیے اس میں سے کچھ حصہ نہیں۔ ممکن یعنی بندے میں خواہ وہ کتنا عظیم الشان ہو، عالی مرتبہ ہو، صاحب کمالات ہو، منظر اسما و صفات ہو، حق کی یہ دو صفات نہیں پائی جاتیں۔ وجوب ذاتی سے مراد موجود بالذات ہونا ہے جو حق تعالیٰ کی خاص صفت ہے۔ اسی طرح استغنائے ذاتی بھی حق تعالیٰ کی صفت خاص ہے۔ ممکن یعنی بندہ کا وجود بالعرض ہے وہ اللہ تعالیٰ سے موجود ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا وجود بالذات ہے۔ بالعرض ہمیشہ بالذات کا محتاج رہتا ہے۔ ممکن حالت وجود میں بھی موجود بالعرض ہی رہے گا اس کا امکان ذاتی، اس کی بندگی کبھی اس سے دور نہ ہوگی۔

العبد عبد و ان ترقی

والرب رب و ان تنزل (ابن عربی)

(بندہ، بندہ ہے اگرچہ لاکھ ترقی کرے اور رب، رب ہے

خواہ کتنا ہی نازل کرے)

بندہ ہمیشہ سرافگندہ - وجوب ذاتی اور استغنائے ذاتی سے بالکلیہ سدا محروم -
موجودات عالم کے ذرے ذرے میں حق تعالیٰ کا ظہور ہے۔ اگر یہ ظہور نہ ہو تو
موجودات کا وجود صوری ممکن ہی نہیں۔ موجودات عالم کی نمود حق تعالیٰ ہی کے وجود سے
ہے لیکن حق تعالیٰ کا ان ذروں میں ظہور ہر ذرے کی استعداد کے مطابق ہے۔ ظہور کامل
انسان کے علاوہ اور کسی مخلوق میں نہیں۔ جملہ صفات الہیہ سے سوائے انسان کے کوئی
اور سرفراز نہیں ہوا۔

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا

اور (اللہ نے) آدم کو اسماء سکھلا دیئے تمام کے تمام

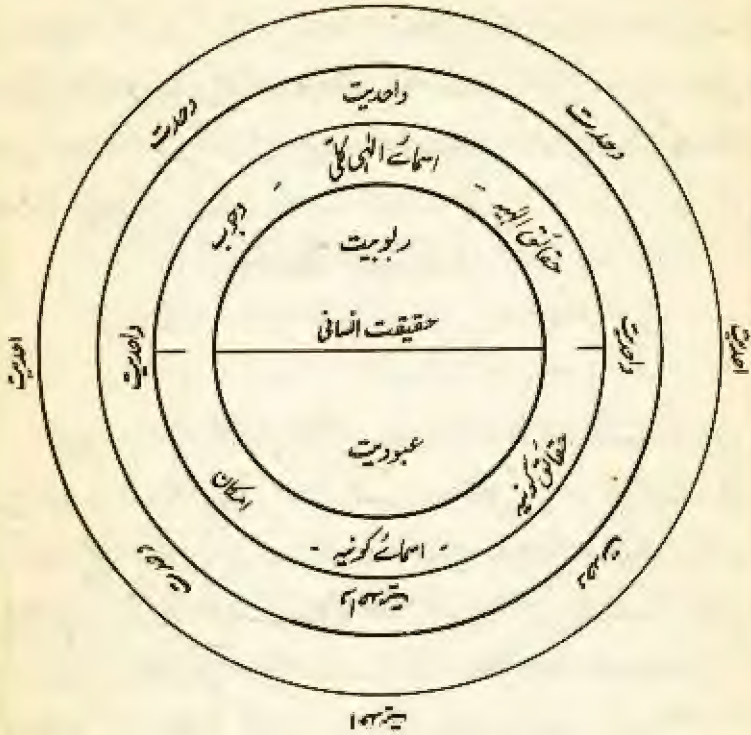
(البقرہ ۳ : ۳۱)

اسی بنیاد پر آدمؑ کو فرشتوں پر برتری حاصل ہوئی اور وہ مسجد ملائک بنے۔ اس
طرح حقیقت انسانی منظر ہے، اسمائے الہیہ کی اور حقائق کو نیا منظر میں حقیقت انسانی
کے گویا عالم میں انسان ہی حقیقت ظاہر ہے۔ اسی وجہ سے عالم کو انسان کبیر اور انسان
کو عالم صغیر کہا جاتا ہے۔ حقیقت انسانی کا تفصیلی ظہور عالم میں ہے اور عالم کا اجمالی
ظہور انسان میں۔ یا انسان کی تفصیل صورت عالم ہے اور عالم کا اجمال، صورت انسان -
جو کچھ عالم میں ہے وہ بالا اجمال انسان میں ہے اور جو کچھ انسان میں ہے وہ صوب بالتحصیل
عالم میں ہے۔

(دائرہ مراتب وجود اگلے صفحہ پر ملاحظہ کریں)

دائرۂ مراتب وجود

احدیت



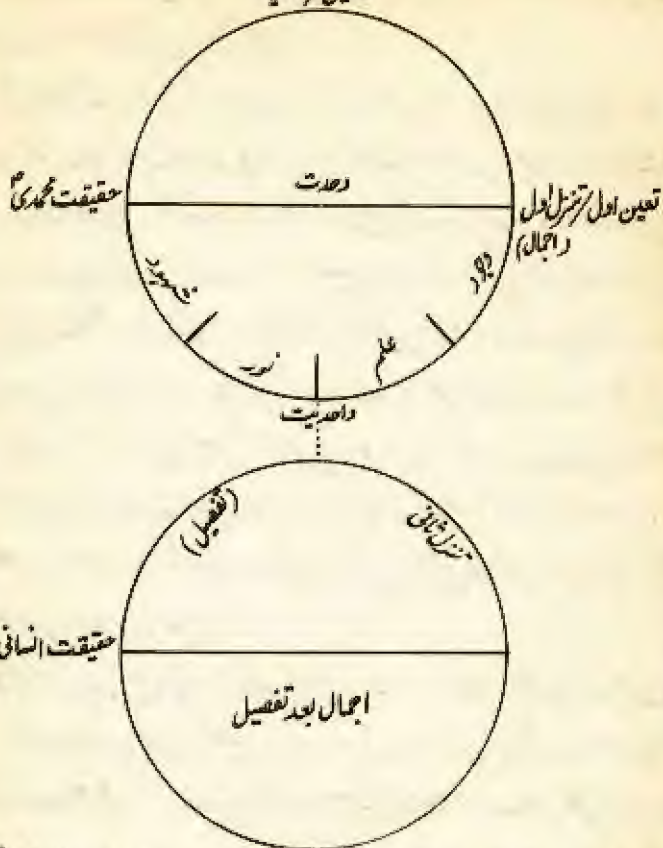
پندرہ

مندرجہ بالا نقشہ مراتب وجود کا ایک اجمالی نقشہ ہے جو دائرہ در دائرہ ہے۔ سب سے بڑا دائرہ ”دائرہ احدیت“ ہے۔ یہ مرتبہ جملہ تعینات و تقیدات و اعتبارات سے برتر ہے۔ اسی لئے یہ دوائر تعینات و تنزلات سے خارج ہے۔ تنزل اول اس کے بعد ہے جو اجمالی ہے اس کو وحدت کہتے ہیں۔ تنزل ثانی تفصیلی ہے اس کو واحدیت کہتے ہیں۔ اس تفصیل نے صورت انسانی میں پھر اجمال اختیار کیا جسے اجمال بعد تفصیل کہہ سکتے ہیں۔

سادہ الفاظ میں تنزلات کی ترتیب کو لوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ ذات بلا تعین (احدیت) نے پہلے اجمالی تنزل فرمایا پھر تفصیلی۔ اس تفصیل کے بعد صورت آدم میں پھر اجمال اختیار کیا۔ آسانی فہم کی غرض سے اگر تنزلات کو علی الترتیب اوپر تلے دکھایا جائے تو پھر نقشہ کی صورت یہ ہوگی۔

دو اشتر تنزلات

لا تعین / احدیت



پہلے اسماء و صفات کے آثار مفصل طور پر اجزائے عالم میں ظاہر ہوئے۔ بعد ازاں جملہ تفصیل کا اجمال آدم میں ہوا۔

وجود نے درار الوراہ مرتبہ لا تعین سے پہلا تنزل "اطلاق" میں فرمایا اور اس اطلاق کی نشان دہی "وحدت" سے فرمائی۔ ذات میں صفات محض تھے۔ وحدت میں ذات محض ہوئی اور صفات نے ظہور اجمالی حاصل کیا یعنی وحدت میں ظہور و بطون دونوں شامل ہیں۔ احدیت بطون ہے۔ واحدیت ظہور ہے اور وحدت دونوں کے درمیانبرزخ جامع یا حد فاصل ہے۔ احدیت سے ذات کی جانب اشارہ ہے اور واحدیت سے صفات کے ظہور علمی

اجمالی کی جانب۔ تعین اول یا منزل اول یا تجلی اول میں احدیت، وحدت اور واحدیت تعینوں کی شمولیت ہے۔ اس تجلی سے مطلوب تمیز اجمالی ہے۔ یہاں از روئے علم کمال ذاتی کا بھی ظہور ہے اور اجمالاً کمال اسمائی کا بھی۔

تجلی اجمالی کمال اسمائی کے اظہار کے لیے کافی نہ تھی۔ ضرورت داعی تھی کہ پہلے اسماء کی نسبتیں حقائق عالم و آدم کے ساتھ کلی طور پر ذہناً و علماً معلوم ہوں۔ پھر اسماء و صفات کا ظہور اُن کے آثار و مظاہر میں بالتفصیل موجود فی الخارج ہو کہ چونکہ تمیز حقائق و اسماء کا، آپس میں ایک دوسرے سے امتیاز، کمالات جزئی و تفصیلی کا فرداً فرداً اظہار اور باعتبار ظہور مظاہر پر غیریت کا حکم، جب تک ان جملہ امور کی تفصیل معلوم نہ ہو ذات اور اسماء و صفات کا ظہور تفصیلی ممکن نہیں۔ اس لیے تجلی تفصیلی کے لیے تجلی ثانی کی ضرورت پیش آئی۔ تجلی اول کے اجمال کی تفصیل تجلی ثانی میں اس طرح واقع ہوئی ہے کہ پہلے ہمارے صفات کے آثار مفصل طور پر اجزائے عالم میں ظاہر ہوئے۔ پھر ان تفصیل کا اجمال آدم میں ہوا۔ اس تفصیل اور اجمال بعد التفصیل سے تجلی ثانی تکمیل کو پہنچی اور کمال ذاتی کا ظہور کلی طور پر فی العلم اور فی الخارج حاصل ہوا۔

جو کچھ تعین اول میں تھا، وہی تعین ثانی میں ہے۔ صرف اجمال و تفصیل اور بطون و ظہور کا فرق ہے۔ کلیہ ہے کہ ہر اجمال میں تفصیل پوشیدہ ہوتی ہے۔ انسان اپنی قوت سے اندر کی سانس کو باہر نکالتا ہے تو جو کچھ اس کے اندر ہوتا ہے، وہی باہر آتا ہے۔ اندر سانس مخفی تھی، باہر اگر ظاہر ہوئی۔ اندر اجمال کے صندوق میں بند تھی، باہر اگر اس نے انبساط و انتشار، تفصیل اور پھیلاؤ اختیار کیا۔ اسی طرح جب تعین اول نے گویا سانس کا اخراج کیا تو تعین ثانی کی صورت گری ہوئی اور اسی وجہ سے تعین ثانی کو تجلی نفسی، تجلی ظہوری، نفس رحمانی اور ظہور النفس بھی کہتے ہیں۔ چونکہ یہ تجلی نفسی ہے جس میں متنفس ہی کے اندر کی چیز باہر آتی ہے اور پھیلاؤ اختیار کر لیتی ہے، لہذا یہ تجلی بھی تجلی اول ہی کی صورت پر ایک دائرے کی شکل میں واقع ہوئی ہے جو دو قوسوں اور ایک برزخ پر مشتمل ہے۔ تجلی اول میں احدیت و احدیت اور برزخ ہے۔ تجلی ثانی میں وحدت، کثرت اور برزخ ہے۔ وہاں کی احدیت

کے مقابلے میں یہاں وحدت ہے۔ واحدیت کے مقابلے میں کثرت ہے۔ اور برزخ کے مقابلے میں برزخ ہے۔ وہ برزخ حقیقت محمدیہ ہے اور یہ برزخ حقیقت انسانی یا حقیقت آدم۔
دائرہ تعین ثانی



جن توسین سے یہ دائرہ تعین ثانی مرکب ہے، ان میں سے ایک توس حقائق الہیہ سے متعلق ہے اور دوسری حقائق کونیہ سے۔ ایک وجوب سے متعلق ہے اور دوسری امکان سے۔ ایک ربوبیت کے ساتھ مختص ہے اور دوسری عبودیت کے ساتھ۔ ایک تعین اول کی احدیت کے مقابل ہے اور دوسری تعین اول کی واحدیت کے مقابل ہے۔ جو توس احدیت کے مقابل ہے اُس کو توس ظاہر الوجود کہتے ہیں کیونکہ اسماء و صفات کا علم جو وہاں اجمال میں معقول تھا یہاں آثار کثرت میں بالتفصیل ظاہر ہوا۔ توس ظاہر الوجود میں حقائق الہیہ کا

اظہار، اسمائے الہی کلی سے ہوا۔ جن سے مراد وہ معنی اور استعدادات خاص ہیں جو حق تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں۔ اور "قوس ظاہر العلم" میں حقائق کوئیہ کا اظہار، اسمائے کوئیہ سے ہوا، جن سے مراد وہ معنی اور استعدادات خاص ہیں جن کا قیام خلق کے ساتھ ہے۔ اسمائے الہی کلی (۲۸) ہیں جن کے تحت اسمائے کوئیہ بھی (۲۸) ہیں جن کی پرورش اسمائے الہی سے ہوتی ہے۔ حروف ملفوظی (تہجی) بھی (۲۸) ہیں۔ یہ سب علی الترتیب ایک دوسرے سے متعلق ہیں۔ ہر ماتحت اپنے مافوق کے زیر اثر ہے۔ ہر ربی اپنے مربوب پر محیط ہے۔ ہر اسم الہی ربی ہے اپنے مقابل کے اسم کوئی کا اور حروف کا۔ جملہ اسمائے الہیہ کسی نہ کسی کے مربوب ہونے کی وجہ سے ارباب کہلاتے ہیں۔ ارباب کا ظہور مربوب سے ہوتا ہے چنانچہ اسمائے الہیہ کی معرفت کا انحصار مربوبات کی معرفت پر ہے۔

خلاصہ کلام

اس طویل گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ ذات درار اور رانے جو جملہ قیود و اعتبارات حسی کہ تعقل اطلاق سے بھی منزہ و موارا ہے، پہلا تنزل وحدت میں فرمایا جو حقیقت محمدیہ ہے۔ یہ تجلی اجمالی ہے اور اس کے درخ ہیں، بطون و ظہور۔ بطون کا درخ اطلاق ذات کی جانب ہے اور ظہور کا درخ اجمال صفات کی جانب۔ دوسرا تنزل کثرت میں ہوا، جس میں اجمال نے تفصیل اختیار کی اور وہ ظہور اسما و صفات۔ یہ ظہور تفصیلی اپنے پورے کمال کے ساتھ آثار و صور حسی یعنی میں نمودار ہوا۔ پھر اس تفصیل نے حقیقت انسانی میں دوبارہ اجمال اختیار کیا اور اس مرتبہ جامعیت میں اگر وجود نے اپنے تنزلات کی غایت کو پایا۔

جس طرح جملہ تنزلات دوائی کی شکل میں ظاہر ہوئے، تجلی ثانی نے بھی ایک دائرے کی صورت اختیار کی جو حسب معمول دو قوسین اور ایک نظر یعنی خط درمیانی پر مشتمل ہے۔ ایک قوس حقائق الہیہ سے متعلق ہے جس میں اٹھائیس (۲۸) اسمائے الہی کلی مندرج ہیں اور

✽ متادل قراؤنگہ ہم نے چھڑ دیا ہے جو (۲۸) ہیں کیونکہ تصوف سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔

دوسری قوس حقائق کوئیہ سے متعلق ہے جس میں اسمائے الہی کلی کے مقابل اور ان کے تحت اٹھائیس (۲۸) اسمائے کوئیہ مندرج ہیں، جنہیں حروف عالیہ بھی کہا جاتا ہے۔ ان ہی حروف عالیہ کے مظاہر وہ اٹھائیس (۲۸) حروف ملفوظی بھی ہیں جو حروف تہجی کے نام سے موسوم ہیں۔ خط درمیان برزخ ہے جو قوسین پر مشتمل ہے اور جس سے قوسین میں امتیاز پیدا ہوتا ہے۔

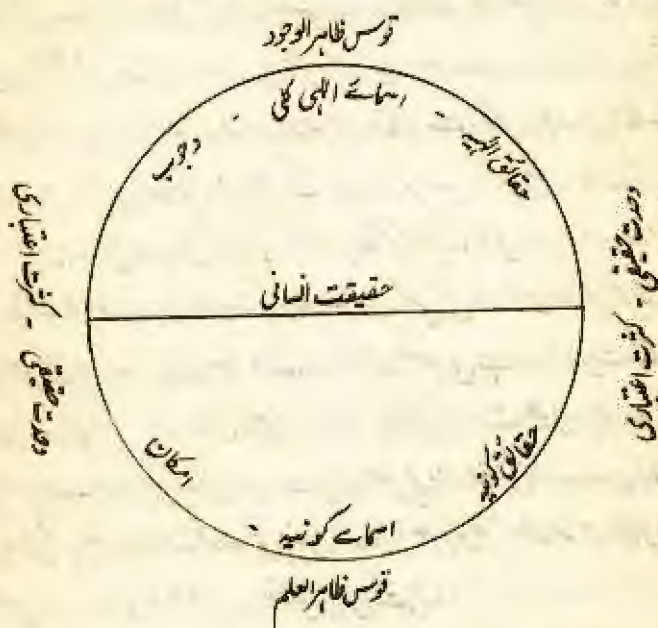
حقیقت انسانی یا حقیقت آدم جس کو برزخ ثانی بھی کہتے ہیں، جامعیت الہیہ کا وہ ظہور اجمالی ہے جو دائرہ ثانی میں ظہور تفصیلی کے بعد حاصل ہوا۔ جس طرح ہر برزخ اپنے جانبین پر مشتمل ہوتا ہے، برزخ ثانی بھی اپنے دائرے کی دونوں قوسوں پر مشتمل ہے۔ ایک قوس وجوب سے متعلق ہے اور دوسری امکان سے۔ قوس وجوب میں اسمائے الہی کلی ثبت ہیں، جنہیں حقائق الہیہ بھی کہتے ہیں اور قوس امکان میں اسمائے کوئیہ ثبت ہیں، جنہیں حقائق کوئیہ بھی کہتے ہیں۔ قوس حقائق الہیہ کو قوس ظاہر الوجود کہتے ہیں کیونکہ یہاں ذات کا ظہور ہے جو احدیت کی بے نشانی میں مخفی تھی اور قوس حقائق کوئیہ کو قوس ظاہر العلم کہتے ہیں کیونکہ یہاں اسماء و صفات کا ظہور تفصیلی ہے جو واحدیت کے اجمال میں فرد افراد غیر متمیز تھے۔ قوس ظاہر الوجود برزخ ثانی کی جہت بطون ہے اور قوس ظاہر العلم جہت ظہور یعنی حقائق الہیہ انسان کا باطن ہیں اور حقائق کوئیہ انسان کا ظاہر۔ برزخ ثانی جانبین کا صرف مجموعہ ہی نہیں بلکہ ان قوسین کا چوڑا، خلاصہ اور اجمال بھی ہے۔ اور اسی وجہ سے اس کو اجمال بعد التفصیل بھی کہتے ہیں۔

تین اول میں جو قوس احدیت ہے اس کے بالمقابل تین ثانی میں قوس ظاہر الوجود ہے کیونکہ نفس وجود جو احدیت میں مخفی تھا، یہاں اسمائے الہیہ کے ساتھ قید ظہور میں آیا، یہ برزخ ثانی کا باطنی پہلو ہے۔ اس کے بالمقابل اس برزخ کا جو ظاہری پہلو ہے اسے ظاہر العلم کہتے ہیں کیونکہ مرتبہ وحدت میں اسماء و صفات کا جو علمی اعتبار تھا وہ یہاں ظہور میں آیا اگرچہ احدیت کے مقابل ظاہر الوجود ہے اور واحدیت کے مقابل ظاہر العلم لیکن حقیقتہً ان دونوں قوسین یعنی ظاہر الوجود اور ظاہر العلم میں احدیت و واحدیت یعنی وحدت

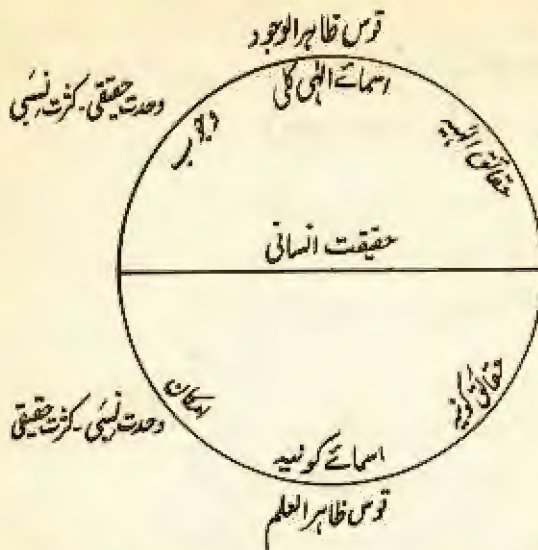
حقیقی اور کثرت اعتباری دونوں شامل ہیں، بس فرق اتنا ہے کہ ظاہر الوجود میں غلبہ احدیت کو ہے اور ظاہر العلم میں غلبہ واحدیت کو۔

یہاں وحدت کی حقیقت اور کثرت کی اعتباریت کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کیونکہ اس میں بعض صوفیہ کا اختلاف ہے۔ اور حضرت مصنف قدس سرہ نے دونوں مسلکوں کا ذکر کر دیا ہے۔

حضرت مصنف قدس سرہ کے مسلک اور سلسلہ عالیہ قادریہ ملتانیہ کے مطابق:



اور بعض صوفیہ کے اختلافی مسلک کے مطابق :



توس ظاہر الوجود اور توس ظاہر العلم کو صوفیہ کرام مختلف وجوہ کی بنا پر مختلف ناموں سے موسوم کرتے ہیں۔ مثلاً توس ظاہر الوجود کو، جو صفات انعالیٰ کی توس ہے :

- ۱- بحسب الوجود : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ میں وجود غایت کثرت میں ہے۔
- ۲- بحسب الجود : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وجود الہی یہاں بواسطہ اسماء و صفات ہے۔
- ۳- حقیرۃ الوجوب : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ توس اسمائے الہی کی کو گہرے ہوئے ہے اور وجوب ذات و اسماء و صفات کا یہاں ظہور ہوا ہے۔
- ۴- مرتبہ الالوہیت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ الوہیت مجموعہ ہے جملہ اسماء و صفات و افعال کا اور یہ توس ان سب پر محیط ہے۔

- ۵- مرتبہ الاسماء والصفات : کہنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ یہ توس اسماء و صفات اور افعال سب پر محیط ہے۔
- ۶- عالم جبروت : کا اطلاق اس پر یوں صادق آتا ہے کہ جبروت عالم اسماء و صفات ہے جس پر غیریت اور اسم سوائیہ کا اطلاق نہیں ہوتا یعنی یہ عالم نہ عین ہے نہ غیر، برعکس عالم حادث کے کہ جس پر غیریت اور اسم سوائیہ کا اطلاق ہوتا ہے۔

۷۔ وجود اسما : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ موجودات سے اسے نسبت تحقق فی الخارج حاصل ہے۔

۸۔ نفسِ رحمانی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہاں جملہ اسماء اور اعیان ممکنات کا تنقُّص اس شان سے ہوا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے غیر ہو گیا۔

۹۔ حقائقِ الہیہ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ قوس ان افعالیں (۲۸) اسمائے الہی کی کو جو حقائقِ الہیہ ہیں یا یوں کہیے کہ اعیانِ ثابتہ کو اجمالاً محیط ہے۔

۱۰۔ منبسط بر اعیانِ ممکنات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے اس قوس میں اعیانِ ممکنات پر اندرون سے حقیقت انبساط فرمایا۔

اس طرح قوسِ ظاہرِ العلم کو (جو صفاتِ انفعالی کی قوس ہے) بھی مختلف درجہ کی بناء پر مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ مثلاً

۱۔ حضرت معلومات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ علمِ الہی کا یہاں ظہور ہوا۔ اسمائے الہیہ یہاں صورتوں اور آثار میں ظاہر ہوئے۔

۲۔ کثرتِ علمیہ : متذکرہ بالا وجہ کی بنیاد پر ہی اس کو کثرتِ علمیہ بھی کہتے ہیں۔

۳۔ حضرت ارتسام : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ارتسام وحدتِ نسبی کو کہا جاتا ہے،

اس قوس میں وحدتِ نسبی نے اعیان اور ان کی استعدادات میں کثرتِ مظاہر کے ذریعہ شرح و بسط اختیار کیا۔

۴۔ عالمِ معانی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اسمائے الہی کے معانی کا یہاں ظہور

کامل ہوا۔ اشیاء کی صورتیں اعیانِ ممکنات ہیں اور اشیاء کے

معانی اعیانِ ثابتہ۔ صورتوں میں معانی بھی پوشیدہ ہوتے

ہیں، اس لیے اعیانِ ممکنات اپنے اندر اعیانِ ثابتہ

کو لیے ہوئے ہیں۔

۵۔ بحر الامکان : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس توں کا تعلق اصالتہ حقائق ممکنات

سے ہے اور حقائق ممکنات یا حقائق کونیہ، اعیان ممکنات

اور کثرت حقیقی کو کہتے ہیں۔ حقائق کونیہ وہ اعتنائیں (۱۸۹)

اسمائے کونیہ ہیں جن کی تفصیل ہم نے مرئیات کی توں میں بتائی

ہے۔ وہ دیکھو دائرۃ ارباب و مرئیات صفحہ ۱۵۱۔ کن کے

تحت جو کچھ ہے وہ سب ممکنات میں شامل ہے۔

۶۔ حقیرۃ الاستعدادات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس توں میں عام طبیعت و کیفیت یعنی

تجربات و اجسام دونوں کی استعداد موجود ہے اور علم و ظہور

ان استعدادات کے تابع ہے۔

۷۔ ارض استعداد : کی وجہ تسمیہ بھی وہی ہے جو حقیرۃ الاستعدادات کی ہے۔

۸۔ مہبط الانوار : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اسمائے اہلیہ کا منزل یہیں صورت و آثار

میں حسب استعدادات اعیان واقع ہوا اور نور و وجوب، ظلمت

امکان میں آگیا۔

۹۔ حقائق موجودات کو مرتبہ وحدت میں مشون ذاتیہ و مرتبہ واحدیت

میں اعیان ثابتہ یا صورت علمیہ، مرتبہ ارواح میں حقائق کونیہ، مرتبہ افعال میں صورت ثانیہ

اور مرتبہ اجسام میں صورت بیولائی کہتے ہیں۔

۱۰۔ ہر عین کا ایک اقتضائے ذاتی ہوتا ہے جس کو استعداد یا قابلیت کہتے

ہیں۔ یہ عین کی فطرت، خصوصیت یا لازمہ ذاتی ہوتا ہے۔ اسی کی بنیاد پر ہر عین دوسرے

عین سے ممتاز ہوتا ہے۔ ہر عین دوسرے عین سے جدا ہوتا ہے۔ ہر عین کا اپنا ایک

ذاتی تقید ہوتا ہے۔ عین کی اسی قابلیت و اقتضائے مطابق موجودات عمل کرتے ہیں۔

اس سے مٹ کر نہیں کر سکتے۔ عین کی اسی قابلیت اور اقتضائے کو قرآن حکیم کی زبان میں

یہ شاکلہ کہا گیا ہے۔

قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ دِينِهِ

آپ کہہ دیجئے کہ ہر شخص اپنے اپنے شاکلہ پر عمل کر رہا ہے۔ (بنی اسرائیل ۱۷: ۸۴)
یہ قابلیت یا اقتضار — یا شاکلہ، مجعول نہیں یعنی مخلوق نہیں ہے۔ یہ صور علمیہ
یا اعیان ثابتہ علم الہی میں جیسے تھے ویسے ہی ہیں اور ویسے ہی رہیں گے۔ موجود فی الخارج
ہوتے ہیں، نہ ہوں گے۔ اس لیے ان کے مجعول یا مخلوق ہونے کا سوال ہی نہیں کیونکہ
جعل اور تخلیق تو خارج میں فیضان وجود بخشنے کا نام ہے۔ صور علمیہ کو خارج میں فیضان
وجود نصیب نہیں ہوتا۔ ماضیت سائنسۃ الوجود اصلاً۔ وجود خارجی کی ان
کو ہر ابھی نہیں لگی۔ جب یہ مجعول یا مخلوق نہیں تو ان کے اقتضارات یا شاکلے کہاں مجعول
اور مخلوق ہوں گے۔

اعیان بحفیض عین نا کردہ نزول
حاشا کہ بود بجعل جاعل مجعول
چوں جعل بود با فاضل نور وجود
توصیف عدم بآن نباشد معقول (جامیؒ)
(اعیان نے نزول نہیں کیا ہے۔ ہرگز ایسا نہیں کہ وہ جعل جاعل
سے مجعول ہوئے ہوں۔ چونکہ جعل، نور وجود کا نتیجہ فیض ہے اس
لیے اس کو عدم سے متصف کرنا نا ممکن معقول بات ہے)

ذوات اشیاء، ذوات مخلوقات جو کچھ بھی ہیں وہ اپنے اعیان کے مطابق ہیں جن کے
اقتضالات مجعول و مخلوق نہیں۔ حق تعالیٰ نے ان کو پیدا نہیں کیا ہے بلکہ وہ اس کے علم میں
ازل وابدی ہیں جس شے کو بمطابق اقتضار اس نے جیسا جانا، ویسا ہی خارج میں اس
کے حکم و اثر کو پیدا فرمایا۔

قابلیت بجعل جاعل نیست
فعل فاعل خلاف قابل نیست
(قابلیت و اقتضار مجعول (مخلوق) نہیں اور عامل کا عمل
قابلیت و اقتضار کے خلاف نہیں۔)

”اعیان ثابتہ کا ظہور اقتضات اور قابلیات ذاتی کے مطابق“ کے الفاظ سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ حق تعالیٰ ایسا کرنے پر مجبور ہے۔ یہ نہ سمجھیں کہ مورد، ہاتھی نہیں ہو سکتا۔ ہو سکتا ہے مگر نہیں ہوتا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا امر کُن (فعل تخلیق) اس کے ارادے کے تحت ہے اور ارادہ تحت قدرت اور قدرت تحت علم و حکمت۔ امر کُن ممنوعات اور محالات سے متعلق ہوتا ہی نہیں۔ اس سے حق تعالیٰ کے لیے عجز ثابت نہیں ہوتا کیونکہ عجز تو ممکنات کے نہ کر سکنے کو کہتے ہیں۔ لوگوں نے جب دیکھا کہ اللہ تعالیٰ فعال لما یوید* ہے تو اس کی قدرت کو غیر محدود تصور کر کے ممنوعات و محالات کو تحت قدرت سمجھنے لگے۔ حالانکہ انھیں یہ سوچنا چاہیے کہ حق تعالیٰ کی فعالیت، لما یوید تک ہے۔ اس نے خود اپنی فعالیت کی حد اپنے ارادے تک مقرر کی ہے۔ اور اس کا ارادہ خلاف حکمت یا محال یا متمنع امر سے متعلق ہوتا ہی نہیں۔ کیا خدا اپنا مثل پیدا کر سکتا ہے؟ کیا خدا جھوٹ بول سکتا ہے؟ کیا خدا اول سے قبل ایک اور اول اور آخر کے بعد ایک اور آخر پیدا کر سکتا ہے؟ ہرگز نہیں، کیونکہ یہ سب ممنوعات اور محالات ہیں۔ اسی طرح کیا خدا خود اپنے میں کوئی نقص پیدا کر سکتا ہے؟ ہرگز نہیں، کیونکہ وہ ایسا کامل ہے کہ خود ہی اپنے میں کوئی نقص نہیں پیدا کر سکتا۔ یہ سب عیوب ہیں اور عیب ذات حق میں محال ہے۔ اس لیے اس کی قدرت اور ارادہ ان سے متعلق ہی نہیں ہوتے۔ کیا اس کی ذات، اس کی قدرت کے تحت ہے؟ ہرگز نہیں۔ ہاں، اس کی قدرت اس کی ذات کے تحت ہے۔

عدل، حکیم اور مقسط وہ اسمائے الہی ہیں جو ہر شے کی تخلیق میں توسط ہوتے ہیں۔ اس لیے تخلیق میں خلاف حکمت کا حوالہ ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۱۱۲ صور علیہ، حق تعالیٰ کے وجود کے آئینے ہیں۔ جو عکس ان آئینوں سے ظاہر ہو رہا ہے، اس کو ”ظل“ بھی کہتے ہیں کیونکہ ظل، نور سے ظاہر ہوتا ہے۔ نور نہ ہو تو ظل معدوم۔ اسی طرح کائنات بھی نور وجود حق سے پیدا ہوئی ہے ورنہ اپنی ذات کے لحاظ سے عدم اور ظلمت ہے۔

اَلَمْ تَدَلِّیْ رُبَّكَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ

(اے مخاطب!) کیا تو نے اپنے پروردگار کو نہیں دیکھا کہ اس نے

”ظل“ کو کس طرح پھیلا دیا ہے۔ (الفاتحہ ۲۵: ۴۵)

صور علمیہ کو وجود حق کے آئینے، خصوصیات آئینہ کی مناسبت سے قرار دیا گیا ہے جو یہ ہیں:

۱- آئینہ کی ایک خصوصیت تو یہ ہے کہ جیسا آئینہ ہوتا ہے اس میں عکس بھی ویسا ہی نمایاں ہوتا ہے یعنی آئینہ میں کجی ہو تو عکس بھی کج ہوگا۔ آئینہ طویل ہو تو عکس بھی طویل ہوگا۔ آئینہ چھوٹا ہو تو عکس بھی چھوٹا ہوگا، حالانکہ شخص ویسا نہیں جیسا عکس ہے۔ بلکہ عکس ویسا ہے جیسا آئینہ ہے۔

۲- آئینہ کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ آئینہ بذات خود مرئی نہیں ہوتا۔ آئینہ میں اپنا چہرہ دیکھنا مقصود ہوتا ہے، آئینہ کو دیکھنا مقصود نہیں ہوتا۔ ہم آئینے میں اپنا چہرہ دیکھتے ہیں، آئینہ کو نہیں دیکھتے۔

۳- آئینہ کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ جو عکس آئینہ میں نظر آتا ہے، آئینہ اس عکس سے متصف نہیں ہوتا یعنی یہ نہیں کہا جاتا کہ آئینہ ہی بعینہ وہ عکس ہے یا وہ عکس خود آئینہ ہے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ آئینہ، عکس کے نظر آنے کا سبب یا ذریعہ ہے۔

آئینہ کی ان خصوصیات کی وجہ سے تشبیہ ظہور کے لیے تمام صوفیہ کرام نے آئینہ کی مثال ہی کو سب سے زیادہ پسند کیا ہے۔ ایک جملہ زبان زد خاص و عام ہے کہ ذرہ ذرہ میں خدا کا نور ہے۔ کیا مطلب ہے اس کا؟ یہ اعلان ہے اس بات کا کہ ہر ذرہ ظہور حق کا آئینہ ہے۔ ہر ذرہ میں حق تعالیٰ جلوہ گر ہے۔ ہر ذرے میں اسی کی حکمت، اسی کی قدرت جلوہ گر ہے۔ اسی کے کمالات ظاہر و باہر ہیں۔ یہ الفاظ دیگر حق تعالیٰ ہی کی ذات و صفات اس کائنات میں جلوہ گر ہے۔ اس بات کو تصوف کی زبان میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ حق تعالیٰ نے کائنات میں نزول فرمایا ہے۔ لفظ ”نزول“ پر وہ شخص ضرور چونکے گا جو تصوف سے سس نہیں رکھتا یا اس کی اصطلاحوں کو نہیں سمجھتا۔ ”نزول“ صوفیہ کرام کی ایک اصطلاح ہے جس میں ظہور کو بیان کیا جاتا ہے۔ یہ بات ابھی طرح

ذہن نشین رہنی چاہیے کہ یہاں ”نزل“ اپنے لغوی معنی میں نہیں بلکہ اصطلاحی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اسی وجہ سے اس نزول سے ذات میں کوئی تغیر و تبدل واقع نہیں ہوتا بلکہ ذاتِ الٰہی کماکان رہتی ہے۔ جب کوئی شخص آئینہ کے سامنے آتا ہے تو صوفیہ کی اصطلاح میں وہ آئینہ میں نزول کرتا ہے۔ اس نزول سے شخص میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔ وہ جیسا تھا ویسا ہی رہتا ہے۔ آئینہ پر اگر نجاست ڈال دی جائے تو شخص پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ آئینہ کو توڑ دیا جائے تب بھی شخص متاثر نہیں ہوتا۔ آئینہ کا اور آئینہ میں نظر آنے والے عکس کا شخص پر کوئی اثر نہیں۔ وہ تغیر و تبدل سے قطعاً بے نیاز ہے۔ حالانکہ عکس، شخص کا کلیتہً محتاج ہے۔ عکس کا وجود، شخص کے وجود سے ہے۔ شخص نہیں تو عکس نہیں۔ شخص بجائے خود آزاد ہونے کے باوجود آئینہ میں مقید ہے۔ اگرچہ یہ تقید اعتباری ہے۔ عکس ایک لحاظ سے شخص کا عین ہے نہ غیر۔ اور دوسرے لحاظ سے عین بھی ہے اور غیر بھی۔ دونوں میں غیریت ہوتی تو آئینہ کے سامنے سے شخص کے ہٹ جانے کے باوجود عکس کو قائم رہنا چاہیے تھا۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ دونوں میں اگر عینیت ہوتی تو آئینہ کے ٹوٹ جانے سے، عکس کے مفقود ہو جانے سے شخص کو بھی متاثر ہونا چاہیے تھا۔ لیکن ایسا بھی نہیں ہوتا۔ اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے کہ جب تک شخص موجود ہے تب تک عکس موجود ہے۔ شخص مٹا، عکس مٹا۔ گویا عکس عین شخص ہے تو اس لحاظ سے عینیت ہوئی۔ اور اگر یہ بات دیکھی جائے کہ کہاں وہ کہاں یہ۔ وہ شخص یہ عکس۔ وہ اصل یہ نقل۔ وہ زندہ یہ مردہ۔ وہ مستغنی یہ محتاج۔ وہ قائم بالذات یہ قائم بالغیر۔ تو اس لحاظ سے دونوں میں غیریت ہے۔ گویا ”من وجہ عین“ اور ”من وجہ غیر“ یہی درست ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھو حاشیہ نمبر (۵۷)

آئینہ کائنات میں حق تعالیٰ کا وجود مع بقائہ علی ما هو علیہ کان ”جیسا تھا ویسا ہی رہتے ہوئے“ اپنی قابلیت ذاتی کے مطابق نمودار ہو رہا ہے۔ جس طرح وہ شخص جو آئینہ کے روبرو کھڑا ہے ”مع بقائہ علی ما هو علیہ کان“ جیسا تھا ویسا ہی رہتا ہے۔ اس شخص پر آئینہ کی کوئی صفت و کیفیت اثر انداز نہیں ہوتی بلکہ

وہ اپنے وجود کی اصلیت پر قائم رہتا ہے۔ اسی طرح حق تعالیٰ بھی

(۱) بحالہ (۲) دبا و صافہ (۳) و بحد ذاتہ (۴) بلا تفرق و تبدل (۵) بلا تعدد و تکثر (۶) بذریعہ صفت نور
مصور علیہ کے آئینوں سے ظاہر ہے۔ خارج میں جو عیب و نقص نہیں نظر آتا ہے وہ
وجود کا عیب و نقص نہیں بلکہ یہ آئینوں کی ذاتیات ہیں۔

اعیان ہمہ شیشہ ہائے گونا گوں بُود

کا فسادہ برآں پر توے خورشید وجود

ہر شیشہ کہ بُود سرخ یا زرد یا کیود

خورشید درآں ہم بہ ہمال رنگ نمود

(تمام اعیان مختلف شیشوں کے مانند تھے۔ ان شیشوں میں

خورشید وجود کا پرتو پڑا تو ہر شیشہ جیسا بھی تھا سرخ، زرد

یا نیلا، خورشید کا عکس بھی ان میں ان رنگوں کے مطابق

ظاہر ہو گیا)

وجود حقیقی بے کیف و بے رنگ اور بے چون و چوک ہے۔ مگر ہے خارج میں،

اور ایک ہے۔ لہذا اس میں جو صورت نمایاں ہوگی خارج میں معلوم ہوگی۔ اب اس

وجود کا مشاہدہ کرنے والے باعتبار عقل و شعور تین درجوں میں منقسم ہیں۔ بعض پندہ

آئینہ میں اپنی شکل دیکھ کر سمجھتے ہیں کہ آئینہ میں بھی کوئی پندہ ہے چنانچہ اس سے

لڑنے لگتے ہیں۔ گھروں میں چڑیاں اکثر یہ مظاہرہ کرتی رہتی ہیں۔ بعض بچے آئینہ

میں دیکھتے رہتے ہیں۔ خوش ہوتے ہیں۔ شکلیں بنا بنا کر دیکھتے ہیں، یہ سمجھتے ہیں کہ

آئینہ میں میری ہی صورت ہے۔ لیکن جب ان کے پیچھے سے کوئی آئینہ میں اپنا

عکس ڈالتا ہے تو بچے لمحہ بھر کے لیے حیران ہوتے ہیں اور پھر پیچھے مڑ کر دیکھتے ہیں۔

کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ یہ صورت میری نہیں کہیں اور سے آئی ہے۔ اس لیے وہ

عکس ڈالنے والے کو تلاش کرتے ہیں۔ ایک صاحب فہم و بصیرت شخص جب

آئینہ میں اپنی صورت دیکھتا ہے تو اس اعتماد سے دیکھتا ہے کہ یہ میرا ہی عکس ہے

اس کے پیچھے خواہ کتنے ہی اشخاص آجائیں وہ جانتا ہے کہ آئینہ میں نظر آنے والی صورتیں کہاں سے آرہی ہیں۔ اسے یقین کامل ہے کہ ہر صورت باہر سے آرہی ہے۔ جو لوگ وجود خارجی کو وجود حقیقی سمجھ رہے ہیں، ان کا شعور چڑیوں کے شعور سے زیادہ بلند نہیں۔ وہ عکس کو شخص سمجھ رہے ہیں۔ اس سے آگے وہ کچھ سوچ ہی نہیں سکتے۔

دوسری قسم کے لوگوں کا شعور بچوں کے مانند ہے کہ عکس کو عکس تو سمجھ رہے ہیں، مگر ہر نئی صورت پر چونکتے بھی ہیں۔ ان کو شعور تو ہے مگر اپنے شعور پر اعتماد نہیں ہے۔ تیسری قسم کے لوگوں کا شعور سختہ ہے۔ یہ آزمودہ کار لوگ ہوتے ہیں۔ جو یقین رکھتے ہیں کہ صورت موجود فی الخارج نہیں بلکہ وہ علم الہی سے آئی ہے بلکہ علم ہی میں ہے، خارج میں صرف وجود خارجی ہے۔

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش

من انداز قدرت را می شناسم (مرزاخان خاناں)
(تو خواہ کسی رنگ کا لباس پہن لے، میں تیرے قد کے انداز کو پہچانتا ہوں)

۱۱۳ " الوہیت " — اسم الوہیت " اللہ " ہے جو جملہ اسماء و صفات اور افعال کا جامع ہے چونکہ اس مرتبہ کا تعلق جملہ اسماء و صفات ہی سے ہے اس لیے اس کو الوہیت یا حضرت الوہیت یا حضرت الہیت کہتے ہیں۔

۱۱۴ تعین ثانی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مراتب وجود میں اس کا مرتبہ تعین اول کے بعد ہے اور ذات کا تعین یہاں اسماء و صفات میں ہوا ہے۔

۱۱۵ تجلی ثانی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ظہور کے لحاظ سے یہ دوسری تجلی ہے جو تجلی اول کی تفصیل ہے۔ ذات کا ظہور یہاں اسماء و صفات کے ساتھ ہوا۔

۱۱۶ منشاء الکلمات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہی مرتبہ حق تعالیٰ کے کلمات اسمانی کا منشاء و مبداء اور اصل و منتزاع عنہ ہے۔

۱۱۷ قبلہ توجہات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ معلومات حق سبحانہ و تعالیٰ کا مرکزی مرتبہ ہے۔

۱۱۸ عالم معانی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ موجودات علمی اور معنوی کا مرتبہ ہے۔

۱۱۹ حضرت ارسام : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہیں معلومات حق کی صورتیں یعنی صورت علمیہ مرتسم ہوتی ہیں۔

۱۲۰ علم ازل : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ کا مقام علم معقولہ قبلیہ "ازل" ہے جو حق تعالیٰ کا ایک حکم ذاتی ہے کہ اپنے کمال کے سبب سے وہی اس کا مستحق بھی ہے اور اس کے غیر کو اس میں کوئی استحقاق حاصل نہیں۔

۱۲۱ علم تفصیلی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ علم الہی کا مرتبہ تفصیل ہے اور اس میں اسماء و صفات کی تفصیل ہوتی ہے۔

۱۲۲ مرتبہ العمار : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ نفس رحمانی جو سانس کے مانند باہر کی جانب پراگندہ کیا گیا ہے اور جو تعین و تجلی ثانی ہے، اس ابر رقیق کے مانند جو قرص آفتاب کو پوشیدہ کر دیتا ہے۔ آفتاب وجود حقیقی کو عمار نے ظہور سے مخفی رکھا اور مرتبہ کون میں لا کر اتنا مخفی کر دیا کہ ظاہر کو اپنے باطن کی خبر ہی نہ رہی۔

۱۲۳ قاب قوسین : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جن دو قوسوں سے دائرہ تعین ثانی مرکب ہے، ان میں سے ایک قوس حقائق الہیہ سے متعلق ہے اور دوسری حقائق کونیہ سے۔ ایک وجوب سے متعلق ہے اور دوسری امکان سے۔ ایک مخصوص ہے ربوبیت کے ساتھ اور دوسری مخصوص ہے عبودیت کے ساتھ۔ وجوب و امکان کی قوسین حقیقت آدم میں اکمل جاتی ہیں۔ قاب قوسین وہ مقام ہے جہاں یہ دونوں قوسین اکمل جاتی ہیں مگر ان دونوں کا آپس میں ملنا نظر آتا ہے۔ اور "ادانی" وہ مقام ہے جہاں سطوت نور تجلی ذات میں یہ اثینیت مخفی ہو کر قوسین کے باہم متصل ہونے کا امتیاز بھی جاتا رہتا ہے اور ایک ہی چیز رہ جاتی ہے۔ اس طرح "ادانی" (جو تعین اول ہے) مقام

”قابِ قوسین“ سے بھی اعلیٰ وارفع ہے۔

قوسین وجوب اور امکاں کے معراج میں جس دم آگے طے
سب دائرہ وحدت کے موامٹوا دیا مکملی والے نے (حرفِ حیدر آبادی)
۱۲۴ مرتبہ الباء : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حروفِ تہجی اور حساب ابجد میں
جس طرح ”ب“ حرفِ ثانی ہے اور دوسرے حروف کا سبب بنا ہے، اسی طرح تعین ثانی
بھی ثانی مرتبہ وجود ہے اور ظہور تفصیلی کا سبب بنا ہے۔ چنانچہ ”ب“ کے معنی اہل اسرار
کے نزدیک سبب کے ہیں۔ اس حرف سے وجود کے مرتبہ ثانیہ اور موجوداتِ خارجہ کی
طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

۱۲۵ منتہی العابدین : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ عابدین تعین حقیقتِ انسانیہ
کے محل سے تجاوز نہیں کر سکتے۔ نیز اس سے اشارہ ہے مرتبہ الوہیت کی طرف جو مجملہ
عبادات کی انتہا کا مرتبہ ہے۔

۱۲۶ منشأ السوئی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وجود حق تعالیٰ یہاں صورِ ممکنات
میں غیر ناموں کے ساتھ ظاہر ہوا، اسی وجہ سے اس عالم کو ”ماسوئی“ کہتے ہیں۔ اس کا نام
”عالم“ بعدِ ظہور ہوا ہے نہ کہ قبلِ ظہور۔

۱۲۷ فناء الکثرت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مرتبہ حقائق کو نیکہ کو متضمن ہے۔
جو مقام کثرت ہے اور اس تعین کا منشاء ہی کثرت ہے۔

۱۲۸ واحدیت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ واحد اسمِ شہوتی ہے جس میں
اسماء و صفات کی کثرت ثابت ہے اور یہ مرتبہ بھی اسماء و صفات کی کثرت کا مرتبہ ہے۔

۱۲۹ مرتبہ اللہ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اللہ اسم جامع ہے جمیع اسماء و صفات
کا اور اس مرتبہ میں تمام اسماء و صفات کا اعتبار کیا گیا ہے۔

۱۳۰ لوح محفوظ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ لوح محفوظ جس طرح مقدرات
کا مقام تفصیل ہے اسی طرح یہ مرتبہ بھی اسماء و صفات کا مقام تفصیل ہے۔

۱۳۱ ان ناموں کے علاوہ ”واحدیت“ کے اور نام بھی ہیں مثلاً :

حضرت الاسماء والصفات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مرتبہ اسماء و صفات اور ان چیزوں کو شامل ہے جو ان سے متعلق ہیں مثلاً حقائق کو نبیہ و انسانہ۔

احدیت الکثرت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ احدیت کا ظہور یہاں کثرت میں ہوا۔

معدن الکثرت : اس وجہ سے کہتے ہیں اس تعین میں کثرت ہے۔

قابلیت کثرت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حقائق عالم یہاں آکر عالم ظہور کی قابلیت اختیار کر لیتے ہیں اور اسی وجہ سے اس کو قابلیت ظہور بھی کہتے ہیں۔

حضرت الجمع والوجود : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جامعیت وحدت ہی کی یہ جہت ظہور ہے۔ وہی ذات واحد ہے جو وحدت میں جہت بطون میں تھی اور یہاں آکر اسماء و صفات سے پہچانی گئی۔

فلک الحیاء : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حیات عالم کا مدار اسی مرتبہ پر موقوف ہے اور یہ مرتبہ حقائق عالم ادراج و اہجام کو متضمن ہے۔

وجود اضافی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ موجودات سے اسے نسبت تحقق فی الخارج ہے۔ اس مرتبہ میں وجود کی اضافت کائنات کی طرف ہوئی۔ حدوث کے لحاظ سے اس کا نام کائنات ہے اور ظہور وجود کے اعتبار سے اس کو موجودات کہتے ہیں۔

نفس رحمانی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ تعین اول سے تعین ثانی بطور انبساط نفس حاصل ہوا اور جو کچھ باطن تھا وہی ظاہر ہوا۔

منتہی العالمین : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جملہ عوالم یہاں ظہور میں اپنی انتہا کو پہنچے ان تمام پیچیدہ اصطلاحی ناموں سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ یہ مرتبہ اسماء و صفات کی تفصیل کا مرتبہ ہے۔

۱۳۲ حضرت مصنف قدس سرہ نے ایک اہم نکتہ کی طرف قادی کو توجہ دلائی ہے اور ایک خاص اشتباہ پر اس کو متنبہ کیا ہے۔

احدیت ، وحدت اور واحدیت پر اس تفصیلی گفتگو سے جو متعدد صفحات پر پھیلی ہوئی ہے یہ شبہ ہوتا ہے کہ پہلے احدیت ہے جس میں ذات بخت ہے ، اسماء و صفات

کیا یہاں وجود نہیں۔ یہاں نہ وحدت ہے اور نہ واحدیت، "الہیت" اور "اللہ" نوپیدا کیا ہیں۔ وحدت اس وقت پیدا ہوئی جب ذات نے یہ تقاضائے حب ذاتی "انا" فرمایا، مگر اسماء و صفات یہاں بھی نہیں۔ الہیت اس وقت آئی جب اسماء و صفات بالتفصیل علم الہی میں آئے۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ احدیت، وحدت اور واحدیت تینوں مراتب الہیہ ہیں اور تینوں عین یکساں ہیں۔ ایک دوسرے کے عین ہونے کے باوجود ان میں اعتبارات رتبی ہیں جو صرف سالک کے نقطہ نظر کے اعتبار سے قائم ہوتے ہیں۔ اس موقع پر وجود کے اعتبارات کو سمجھ لینا مفید ہوگا، جن کے نہ بھٹنے سے بڑی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔

جب کسی شے پر کوئی قید لگائی جاتی ہے تو اس شے سے متعلق تین اعتبارات قائم ہوتے ہیں۔

- ۱۔ بشرط لاشے یعنی شے مطلق، قیود و اعتبارات سے پاک۔ منفرہ۔
- ۲۔ بشرط شے یعنی شے مقید، قیود و اعتبارات کے ساتھ۔
- ۳۔ لا بشرط شے یعنی مطلق شے، قیود و اطلاق دونوں سے عام، تنزیہ، تشبیہ دونوں سے آزاد۔

اب لا بشرط شے کی دو صورتیں ہو جائیں گی (۱) بشرط لاشے، یہ احدیت ہے۔ (۲) بشرط شے، اس کی ایک جہت (۳) وحدت ہو جائے گی اور دوسری (۴) واحدیت۔ بحر العلوم حضرت مولانا عبد القدیر صدیقی حیدر آبادی نے ان اعتبارات کو ایک بڑی عمدہ مثال سے واضح کیا ہے۔ فرماتے ہیں :

”گویا ”بچہ“ لا بشرط شے ہے۔ ”برہنہ بچہ“ بشرط لاشے ہے اور ”کڑے پہنا بچہ“ بشرط شے کی مثال ہے۔“

اس طرح وجود میں تین اعتبارات قائم ہو جاتے ہیں۔

- ۱۔ لا بشرط شے : وحدت مطلقہ، قیود و اطلاق دونوں سے عام، تنزیہ، تشبیہ دونوں سے آزاد۔

۲- بشرط لاشے : احدیت ، قیود و اعتبارات سے پاک، منزہ۔

۳- بشرط شے : اس کی دو صورتیں ہو جائیں گی۔

الف - بشرط کثرت بالقوہ ، یہ وحدت ہے۔

ب - بشرط کثرت بالفعل ، یہ واحدیت ہے۔

ذیل میں ہم ایک نقشہ دے رہے ہیں۔ اس پر غور کریں، انشاء اللہ تینوں اعتبارات اچھی طرح واضح ہو جائیں گے۔

نقشہ اعتبارات وجود

۱	بشرط لاشے	شے مطلق قیود و اعتبارات سے پاک، منزہ	●	احدیت	برہنہ بچہ
۲	بشرط شے	شے مقید۔ قیود و اعتبارات کے ساتھ	بشرط کثرت بالقوہ بشرط کثرت بالفعل	وحدت واحدیت	ملبوس بچہ
۳	لا بشرط شے	مطلق شے۔ قیود و اطلاق دونوں سے عام، تمیز، تشبیہ دونوں سے آزاد	●	وحدت مطلقہ	بچہ

اعتبارات وجود کو اس طرح بھی سمجھایا جاسکتا ہے۔

لا بشرط شے

وحدت مطلقہ

(بچہ)

بشرط شے

بشرط لاشے

احدیت

(برہنہ بچہ)

(ملبوس بچہ)

بشرط کثرت بالقوہ

وحدت

بشرط کثرت بالفعل

واحدیت

منطقی نقطہ نظر سے لا بشرطہ یا وحدت مطلقہ، وجود کا اعتبار اول ہے اور احدیت اعتبار ثانی۔ اعتبار ثانی میں ذات گنج مخفی ہے جس کا ادراک کوئی نہیں کر سکتا، نہ دلی نہ نبی۔ جب انسان اعتبار ثانی کے ادراک سے عاجز ہے تو اعتبار اول کے ادراک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ بیشتر صوفیہ کرام اعتبار اول کا ذکر ہی نہیں کرتے اور مراتب وجود کا آغاز احدیت سے کرتے ہیں، چنانچہ حضرت مصنف قدس سرہ نے بھی یہی کیا ہے۔ انہوں نے بھی وحدت مطلقہ کے ذکر کو نظر انداز کر کے بات احدیت سے شروع فرمائی ہے۔

اعتبارات وجود کو سمجھنے کے بعد اب یہ سمجھنا چاہیے کہ احدیت، وحدت اور واحدیت رتبی اعتبارات ہیں۔ ان میں آتی اور زمانی امتیاز قطعاً نہیں پایا جاتا کیونکہ ذات مطلق کسی آن بھی علم سے خالی نہیں رہی۔ ورنہ ایک وقت میں حق تعالیٰ کے ساتھ جہل ماننا پڑے گا اور اس کو خود اپنے اسماء و صفات سے بے خبر تسلیم کرنا پڑے گا۔ اسی طرح اس کے علم مطلق میں اجمال و تفصیل کی بھی گنجائش نہیں، جو ذاتی اور صفاتی اطلاقیات، تخلیق اشیا سے قبل تھی وہ تخلیق اشیا کے بعد بھی ویسی ہی موجود ہے۔ وہ بحال، وہ باہق، وہ بحد ذاتہ، جیسے کا ویسا رہ کر، بلا تغیر و تبدل، بلا تعدد و تکثر، صفت نور کے ذریعہ سے اعیان ثابۃ سے خود ظاہر ہوا ہے۔ الاکن کماکان۔ ذات جیسی احدیت میں تھی، ویسی ہی وحدت میں ہے۔ اور جیسی وحدت میں ہے ویسی ہی واحدیت میں ہے۔ یہ اعتبارات صرف رتبی ہیں، حقیقی نہیں۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ مراتب حقیقی نہیں ہیں تو پھر ان میں امتیاز کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ — بظاہر اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ اس امتیاز کا آخر کیا جواز ہے لیکن غور کریں تو اس کی ضرورت سے محروم نہیں۔ صوفیہ کرام نے اتنی تفصیلات بے مقصد نہیں بیان کی ہیں۔ یہ امتیاز قائم کرنا دو وجہ سے فروری ہے۔

۱۔ عقلاً و استدلالاً؛ عقلی اور منطقی استدلال اس بات کا متقاضی ہے کہ پہلے ذات کو مانا جائے، پھر صفات کو۔ ثبوت العاشی ثم النقش، پہلے عرش ثابت

کر دیکھ نقش ثابت کرنا۔ ذہن صفات کا تصور، ذات کے بغیر نہیں کر سکتا، لہذا موصوف ہمیشہ صفت سے مقدم تصور ہوتا ہے، زمانا نہیں بلکہ رتبہ و شرفاً، چنانچہ اسی وجہ سے صوفیہ کرام نے ذات کا جو تصور بلا اعتبار صفات قائم کیا ہے اس کا نام احدیت رکھا ہے جو ماخوذ و مستفاد ہے قل ھو اللہ احد سے۔ اور اسی کو وہ بشرط لاش کہتے ہیں یعنی شے مطلق، قیود و اعتبارات سے پاک، منزہ۔ اللہ الصمد، لہ یلد و لہ یولد۔ اسی طرح مراتب صفات میں پہلے اجمال کا تصور قائم کیا اور پھر تفصیل کا۔ گویا ذات مطلق، صفات اجمال کی نسبت سے وحدت ہے۔ یہ اسم وحدت ماخوذ و مستفاد ہے وحدۃ لا شریک لہ سے اور اسی کو وہ بشرط شے یعنی بشرط کثرت بالقوہ کہتے ہیں۔ اور ذات مطلق صفات تفصیل کی نسبت سے واحدیت ہے۔ جو ماخوذ و مستفاد ہے والھکم اللہ واحد سے اور اس کو بشرط شے یعنی کثرت بالفعل کہتے ہیں۔

۲۔ علماً و شہوداً : عارف کامل جانتا ہے کہ ذات میں علم اور علم میں معلوم مندرج ہے۔ باعتبار اندراج عالم، علم اور معلوم عین یک دیگر ہیں۔ عین واحد میں متحد ہیں۔ حکم غیریت ان میں بالکلیہ ٹھو ہے، لیکن امتیاز علمی و شہودی اس بات کا متقاضی ہے کہ عالم کو علم سے مقدم مانا جائے اور علم کی تفصیل معلومات ہیں۔ یہی احدیت، وحدت اور واحدیت کے امتیاز ربی کا مبدا ہے۔ یہ تو ہوا علمی اعتبار۔ اب شہودی اعتبار دیکھئے :

عروج علمی کے وقت عالم کی نظر عالم کثرت پر پڑتی ہے۔ پھر تفصیل و تعدد سے وہ اجمال کی طرف رجوع کرتی ہے۔ کثرت میں وحدت کا شہود ہوتا ہے۔ پھر جب عارف کو وحدت میں استغراق کامل ہوتا ہے تو اس پر ذات کی تجلی ہوتی ہے جو مستہلک ہوتی ہے۔ علم و شہود اس تجلی کے سبب فنا ہو جاتا ہے۔ اب عارف فانی نہ خویش ہوتا ہے۔ پھر جب حالت شعور کی طرف لوٹتا ہے تو باعتبار فنائے شعور اس مرتبہ کا نام غیب الغیوب رکھتا ہے، جو احدیت ہے اور جو سلب علم

کے اعتبار کی رو سے، اعتبارِ شہود سے غائب ہوتا ہے۔ عارف اپنے انہی مراتبِ غیب و شہود کے اعتبار سے مراتبِ الہیہ میں بھی امتیاز کرتا ہے اور ان میں ان درجہ، اجمال و تفصیل، غیب و شہود کو داخل کرتا ہے، مگر حقیقت ان تمام اعتبارات سے منزہ ہوتی ہے۔ یہ اعتبارات صرف سالک کے اعتبار سے قائم ہوئے ہیں، جو صرف بلئے تفہیم ہیں۔

حضرت مصنف قدس سرہ نے اس کو مہر کی مثال سے بڑی خوبی سے سمجھایا ہے کہ اگر تین سطروں میں ایک مہر کو کاغذ پر چسپاں کر کے پڑھیں گے تو بے شک پڑھنے میں مقدم پہلی، پھر دوسری اور مؤخر تیسری سطروں کا۔ ان سطروں کو آگے پیچھے پڑھیں تو غلط ہوگا، لیکن کیا کاغذ پر ان سطروں کا ثبوت بھی مقدم و مؤخر ہے؟ ہرگز نہیں۔ مراتبِ الہیہ کے ربی اعتبارات کو سمجھنے کے لیے یہ اتنی پیاری مثال ہے کہ اس کی خوبصورتی کو الفاظ میں بیان کرنا کم از کم میرے لیے مشکل ہے۔

حضرت شیخ ابراہیم شطاریؒ "آئینہ حق نما" میں فرماتے ہیں :

"کے راہم آں نشود کہ کمال ذات در مرتبہ تعین اول موجود شد و گماں نبرد کہ اول مستتر بود، بعد ازاں ظاہر گشت، یا اول معدوم، پس ازاں موجود گشت، یا غائب بود بعد ازاں حاضر شد، چرا کہ ایں امور ناستراستلزم نقص وجود خود اند بلکہ انچہ حاصل است من الازل الی الابد کمال خود حاصل است و نقصان را در اں مسامحہ راہ نیست، زیرا کہ جمیع مراتب حق تعالیٰ ازلی اند و لازم ذات اند۔ ابدأ از ذات منفک نیستند و عقل دریں مرتبہ عاجز است، حکم کردن نتواند، قیاس مع الفارق می کنند و می گویند کہ اگر در مرتبہ لاتعین تعین اسماء و صفات موجود باشند، پس ہیچ فرق نباشد میان تعین و لاتعین۔ گویند کہ ایں قیاس در مرتبہ عقل

موجہ و مربوط است۔ اما در مرتبہ اطلاق اس مقدمہ مقہور و
ممنوع است۔ چہ بیان وحدت و کثرت، مطلق و مقید برائے
تفہیم و تفہیم طالبان است، نہ فی نفس الامر کہ اول وحدت
بود انکسول کثرت شد، یا اول مطلق بود آخر مقید شد۔ تعالیٰ
اللہ عن ذلک علو کبیراً۔ آلاں کماکان من الازل
الی الابد۔

رکسی کو یہ وہم نہ ہو کہ کمال ذات، مرتبہ تعین اول میں موجود ہوا ہے اور
کوئی یہ گمان نہ کرے کہ پہلے پوشیدہ تھا، پھر ظاہر ہوا۔ پہلے معدوم تھا،
پھر موجود ہوا یا غائب تھا، اس کے بعد حاضر ہوا کیونکہ یہ امور ناسزا
نقص وجود کو مستلزم ہیں۔ بلکہ جو موجود ہے، وہ ازل سے ابد تک اپنے
کمال کے ساتھ موجود ہے۔ نقص کا اس راہ میں کوئی گزر نہیں، اس لیے
کہ اللہ تعالیٰ کے تمام مراتب ازلی ہیں اور اس کی ذات کو لازم ہیں۔ کبھی
اس کی ذات سے جدا نہیں۔ عقل اس مرتبہ میں عاجز ہے، وہ کوئی حکم
نہیں لگا سکتی۔ وہ قیاس مع الفارق کرتی ہے اور کہتی ہے کہ اگر مرتبہ
لا تعین میں تعین اسماء و صفات موجود ہو تو تعین و لا تعین کے درمیان کوئی
فرق نہیں آتا۔

کہتے ہیں کہ یہ قیاس، عقل کے مرتبہ میں موجبہ اور مربوط ہے لیکن
مرتبہ اطلاق میں یہ بات سخت ناپسندیدہ اور ممنوع ہے، اس لیے کہ
وحدت و کثرت اور مطلق و مقید کا بیان طالبین کی تفہیم و تفہیم کے لیے
ہے نہ کہ نفس الامر میں، کہ پہلے وحدت تھی اور اب کثرت ہو گئی یا پہلے
مطلق تھا اور اب مقید ہو گیا، اس سے اللہ کی ذات بہت بلند و بالا
ہے، وہ جیسا پہلے تھا ویسا ہی اب بھی ہے اور ازل سے ابد تک ویسا
ہی رہے گا۔



۳۳۳ یہاں ہر رتبہ الہیہ (احدیت، وحدت، واحدیت) کے حواشی ختم ہو گئے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر مراتب الہیہ کے ان اصطلاحی ناموں کی ایک فہرست بہ ترتیب حروف تہجی لکھ دی جائے جو اس کتاب میں آئے ہیں۔ تاکہ یہ اسماء بدیک نظر قارئین کے سامنے آجائیں۔

اسمائے مراتب الہیہ

لا تعین (احدیت)	تعین اول (وحدت)	تعین ثانی (واحدیت)
البلن کل باطن	احدیت جامعہ	احدیت کثرت
احدیت مطلقہ	احدیت جمع	الوہیت
ازل الازال	اصل البرازخ	بشرط شے بالفعل
الغیب المسکوت عنہ	الف	بشرط کثرت بالفعل
انانیت حقہ	ام الكتاب	تجلی ثانی
بشرط لاشے	او ادنیٰ	تنزل ثانی
بشرط لا کثرت	برزخ البرازخ	حضرت ارتسام
بطون البطون	برزخ کبریٰ	حضرت الاسماء والصفات
حقیقت حق	بشرط شے بالقوہ	حضرت الجمع والوجود
خفاہ الحفاہ	بشرط کثرت بالقوہ	حقیقت انسانی
ذات بحت	تجلی اول	عالم معانی
ذات بلا اعتبار	تنزل اول	علم ازلی
ذات سازج	جوہر اول	علم تفصیلی
شان تنزیہ	حب ذاتی	فلک الحیاة
عنقا	حجاب عظمت	قاب قوسین

عین الکا نور	حقیقة الحقائق	قابلیت ظهور
عین مطلق	حقیقت محمدیہ	قابلیت کثرت
غیب الغیوب	خیال اول	قبلہ توجہات
غیب مطلق	درة البیضاء	روح محفوظ
غیب ہویت	رابطہ بین الظہور والبطون	مرتبۃ البار
قدم القدم	رفیع الدرجات	مرتبۃ العمار
کنز مخفی	روح اعظم	مرتبۃ اللہ
کنہ حق	روح القدس	معدن الکثرت
کنج مخفی	ظل اول	منتهی العابدین
مجهول النعت	عرش مجید	منتهی العالمین
مرتبۃ الہویت	عقل اول	منشار السوی
معدوم الاشارات	فلک ولایت مطلقہ	منشار الکثرت
مکنون المکنون	قابلیت ادلی	منشار الکمالات
منقطع الاشارات	قلم اعلیٰ	نفس رحمانی
منقطع الوجدان	کنز الصفات	وجود اضافی
نقطہ	کنز الكنوز	
نہایۃ النہایات	روح قضا	
وجود البحت	مبدأ اول	
باہوت	محبت حقیقیہ	
هو	مرتبۃ الجمع	
ہویت حق	مرتبۃ جامع	
ہویت حقہ	مرتبۃ ولایت مطلقہ	
ہویت مطلقہ	مقام اجمال	



	<p>موجود اول ندائے اول نثار اول نشان اول نفس رحمانی وجود اول وجود مطلق وحدت حقیقی</p>	
---	---	---

۳۴ اردراج۔ یہ وجود کا چوتھا مرتبہ اور تیسرا تنزل ہے۔ پچھلے صفحات میں جن مراتب پر گفتگو کی گئی وہ مراتب الہیہ تھے یعنی وہ مراتب تھے جو امر کُن سے پہلے کے مراتب تھے۔ یہ مراتب علمی اور داخلی تھے۔ ان میں کوئی شے بھی موجود فی الخارج نہیں۔ مرتبہ احدیت میں اسماء و صفات کی تفصیل تھی، جہاں اعیان ثابتہ بھی علمی اور ان کے اقتضات بھی علمی۔ ان میں کوئی شے بھی موجود فی الخارج نہیں بلکہ یوں کہنا زیادہ موزوں ہوگا کہ کوئی شے ہی نہیں۔ اشیاء کا وجود صرف مراتب کوئیہ میں ہے۔

ہمہ اسماء مظاہر ذات اند
ہمہ اشیاء مظاہر اسماء

(تمام اسماء مظاہر ذات ہیں اور تمام اشیاء، مظاہر اسماء میں)

اشیاء، شئی کی جمع ہے اور شئی، شاید ایشاء کے مصدر مشیت سے مشتق ہے۔ اس لفظ ہی میں یہ اشارہ پوشیدہ ہے کہ کوئی شے ارادۃ الہی اور مشیت ایزدی کے بغیر ظہور میں نہیں آتی اور نہ اس کے ظہور میں آنے سے پہلے اس کا کوئی وجود خلقی ہوتا ہے لیکن وہ تخلیق سے قبل علم الہی میں ضرور ہوتی ہے۔ وہ صرف مشیت و ارادۃ الہی سے فیضیاب وجود ہوتی ہے۔ وجود میں آنے کے لیے اس کا کوئی مادہ نہیں ہوتا۔

۳۵ یعنی عالم ارواح، شکل، وزن اور زمان و مکان سے پاک ہے۔ ارواح کا پیدا ہونا اور کمال کو پہنچنا تدریجاً نہیں بلکہ دفعۃً اصر کُن سے ہوتا ہے۔

وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ
(اور ہمارا حکم بس ایسا ایک بیک ہے جیسے آنکھ کا جھپکا)
(القمر ۵۳ : ۵۰)

۳۶ عالم ملکوت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ملائکہ کی تخلیق اسی عالم میں ہوئی ہے۔ صوفیہ کرام؟ جب ”ملک“ اور ”ملکوت“ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو ملک سے ان کی مراد عالم شہادت اور ملکوت سے عالم ارواح ہوتی ہے۔

۳۷ عالم ہر : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ عالم بلا مدت و مادہ، حق تعالیٰ کے صرف اصر کُن سے وجود میں آیا ہے۔

اس موقع پر ”امر“ اور ”خلق“ کے فرق کو سمجھ لینا چاہیے۔ شے بیض کو عدم سے وجود میں لانا امر ہے اور شے مرکب کو کسی شے کے ساتھ تبدیل صورت کر کے پیدا کرنا خلق ہے۔
آلَهِ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ

یاد رکھو خلق بھی اسی کی اور امر بھی اسی کا
(الاعراف ۷ : ۵۴)

خلق کے دو معنی ہیں :

۱۔ احداث مطلق : خواہ دفعۃً ہو یا تدریجاً، اس معنی میں عالم اجسام اور عالم ارواح دونوں شریک ہیں۔ خلق اس معنی میں ذات اور اسماء و صفات کے مقابل ہے یعنی اسماء و صفات الہیہ غیر مخلوق ہیں اور ارواح و اجسام مخلوق ہیں۔

۲۔ احداث مقید : یعنی صرف تدریجاً، اس میں صرف عالم اجسام ہے اور اس کے مقابل عالم امر ہے جو ارواح سے متعلق ہے۔ اس دوسرے معنی کے اعتبار سے ارواح مخلوق نہیں بلکہ تحت امر ہیں اور اجسام مخلوق ہیں۔

اسماء و صفات الہیہ اور اعیان ثابتہ ہر اصطلاح اور محاورے کے اعتبار سے غیر مخلوق

ہیں کیونکہ قبل امر کن ہیں اور تدریجاً بھی حادث نہیں اور اجسام ہر محاورے کی رو سے حادث اور مخلوق ہیں کیونکہ بعد امر کن بھی ہیں اور تدریجاً بھی۔

ادراج، بعد امر کن کے معنی کے اعتبار سے حادث و مخلوق ہیں۔ اور ادراج، حادثہ تدریجی کے معنی کے اعتبار سے غیر مخلوق ہیں، لیکن تحت امر کن ضرور ہیں۔ خلق کے مندرجہ بالا معانی کے نتیجہ میں تین مکاتیب نکر وجود میں آتے ہیں۔

۱۔ ایک مکتبہ فکر تو یہ ہے کہ ماسویٰ اللہ اور محتاج الی اللہ مخلوق ہے۔ اس مکتبہ فکر کے لوگ صفات الہیہ اور کلام اللہ کو بھی مخلوق کہہ دیتے ہیں جو ذات حق سے منترزع ہے۔
۲۔ دوسرا مکتبہ فکر یہ ہے کہ بلا امتیاز ہر حادثہ مخلوق ہے۔ یہ لوگ مراتب الہیہ کو تو غیر مخلوق کہتے ہیں لیکن تینوں مراتب کو نبیہ عالم ادراج، عالم امثال اور عالم اجسام کو مخلوق کہتے ہیں اور ان میں کوئی امتیاز نہیں کرتے۔

۳۔ تیسرا مکتبہ فکر یہ ہے کہ صفات الہیہ لاعین ولا غیر ہیں اور عالم ادراج و امثال کو عالم امر کہتے ہیں اور ان کے لیے مخلوق کا لفظ استعمال نہیں کرتے، مخلوق کا لفظ صرف عالم اجسام کے لیے استعمال کرتے ہیں۔

حق تعالیٰ کا امر ہی موجودات کی علت ہے۔ جوشے نہ تھی، پھر ہو گئی، وہ امر الہی سے ہوئی۔ اس کا امر، امر حقیقی ہے۔ اولاد مجاز نہیں۔ وہ امر کرنے میں کسی کا محتاج نہیں۔ جب وہ ایجاد کا ارادہ کرتا ہے تو عین ثابۃ کو حکم دیتا ہے ”ہو جا“ بس فوراً ہی اس عین ثابۃ کا حکم وافر خارج میں موجود ہو جاتا ہے۔ حجرہ عدم سے صحن وجود میں بلا مدت و مادہ آجاتا ہے۔ اس کے امر کن اور شے کے موجود ہونے میں نہ مدت لگتی ہے اور نہ مادہ صرف ہوتا ہے۔ پھر کائنات (کن) بھی برائے تفہیم ہے ورنہ درحقیقت اس کا ارادہ ہی اس کا امر ہے۔ امر الہی کے تین مراتب ہیں۔

۱۔ حقیقت الامر: یہ اس کا علم ذاتی ہے جو تمام اشیاء پر محیط ہے یعنی ان تمام اشیاء پر جو ہو چکیں، جو ہونے والی ہیں اور ان پر بھی جو نہیں ہونے والی ہیں۔ اس کا یہ امر اس کے علم و صفات کے لوازم سے ہے اور اس کی صفات، اس کی ذات کے لوازم

ہیں۔ اس کا امر فعل و انفعال نہیں بلکہ اس کا امر اس کی مراد ہے۔ مقصود موجودہ۔
اس کا امر اس کے علم کا مترنہاں ہے، اسی وجہ سے حقیقت الامر کو علم الہی بھی کہتے
ہیں اور اللہ اعلم کے مقولے کا اشارہ بھی اسی طرف ہے۔

۲۔ اثر الامر: یہ حضرت جبریل علیہ السلام ہیں قل الفرح من امر ربی*

۳۔ صورت الامر: حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ آپ ہی
علم الہی، مشیت الہی، ارادہ الہی اور احکام الہی کی صورت ہیں۔ آپ ہی اصل الانبیاء ہیں
اور آپ ہی ختم الرسل۔ آپ ہی اول الخلق اور آپ ہی افضل البشر۔ آپ ہی سرور
کائنات اور آپ ہی فخر موجودات۔ آپ ہی معلم و مصلح اور آپ ہی رہبر و رہنما۔ آپ ہی
داعی الی الحق اور آپ ہی سراج منیر۔ آپ ہی بشیر، آپ ہی نذیر، آپ ہی حبیب خدا
اور آپ ہی شفیع الوریٰ۔ آپ ہی عبد و رب میں وسیلہ و واسطہ، آپ ہی حق و خلق
میں ربط و رابطہ۔

وَابْتَغُوا الْوَسِيلَةَ

یہ وسیلہ ڈھونڈو (وہاں تک پہنچو) (المائدہ ۵۰: ۳۵)

بمصطفیٰ برسال خویش را کہ دیں ہمہ اوست

اگر باو نہ رسیدی تمام بواہی ست (اقبال)

(اپنے آپ کو محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا دے کہ

مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سرِ پادین ہیں۔ اگر تو ان تک نہ

پہنچا تو تو بالکل ہی بواہی ہے)

اوست ایجادِ جہاں را واسطہ در میان خلق و خالق رابطہ

شاہباز لا مکانی جہاں او رحمۃ للعالمین در شان او

عارف اطوارِ سترِ جزو کل خلق اول، روح اعظم، عقل کل

علت غائی ز امر کن فکان نیست غیر از ذاتِ آں صاحبِ قرآن

* آپ کہہ دیجئے کہ روح میرے پروردگار کے حکم سے ہے۔ (بنی اسرائیل ۱۷: ۸۵) م

ہم نامے خلق و ہادی سبیل مقتدائے انبیاء ختم رسل
(حضور کی ذات ہی ایجاد جہاں کا باعث ہے اور آپ ہی خالق و
مخلوق کے درمیان رابطہ ہیں۔ آپ ہی کی جان مبارک شاہیناز
لامکاں ہے اور آپ ہی کی شان میں ”رحمۃ للعالمین“ وارد ہوا
ہے۔ امر اور جزو کل کے جملہ اطوار کے آپ عارف ہیں اور آپ
خلق اول، روح اعظم اور عقل کل ہیں۔ اس ذات صاحبقران
کے علاوہ کوئی اور امر کن فکاں کی علت غائی نہیں۔ آپ ہی
ہم نامے خلق اور ہادی سبیل ہیں اور آپ ہی مقتدائے انبیاء
و ختم رسل ہیں)

۱۳۸ عالم غیر مرئی: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ عالم چشم سر سے دکھائی
نہیں دیتا۔

۱۳۹ عالم غیر محسوس: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جو اس خمسہ ظاہری کی گرفت
میں نہیں آتا۔

۱۴۰ عالم کہتے ہیں ماسوی اللہ کو، اس لیے مراتب الہیہ کے بعد وجود کے جتنے
بھی مراتب ہیں، ان کو عالم کہا جاتا ہے، چنانچہ عالم ارواح، عالم امثال، عالم اجسام
اور عالم صغیر (انسان) تو کہتے ہیں لیکن عالم احدیت، عالم وحدت اور عالم واحدیت
کہنا غلط ہے۔ یہ مراتب الہیہ ہیں، ان کے ساتھ عالم کا لفظ قطعاً استعمال نہیں ہوگا۔

۱۴۱ کرومیاں اور روحانیاں، یہ فرشتوں کی بنیادی تقسیم ہے۔

۱۴۲ مہمیین، یہ فرشتوں کی ایک خاص نوع ہے، جنہیں نہ اپنی خبر ہے
نہ غیر کی۔ یہ جب سے پیدا ہوتے ہیں، اس وقت سے جلال و جمال الہی کے مشاہدے
میں مستغرق ہیں۔ گویا ملائکہ میں یہ طبقہ مجازیب ہے۔ ان کو شریعت میں ملائعہ اعلیٰ اور
ملائکہ عالیہ کہا جاتا ہے۔

۱۴۳ عمار، سے مراد لامکاں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب

پوچھا گیا : این کان ربنا ؟ کہ حضور ! ہمارا رب کہاں تھا تو آپ نے فرمایا : فی عمار یعنی عمار میں تھا۔ یہ بات ظاہر ہے کہ مکانیت ذات حق سے وابستہ نہیں ہو سکتی کیونکہ اس سے تعین لازم آتا ہے۔ لہذا عمار آپ نے لامکان ہی کو فرمایا یعنی وہ قبل تخلیق خلق بھی مکان سے منزہ تھا جیسا کہ اب منزہ ہے۔ الآن کما کان۔ اور یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ لامکان، کسی مکان کا نام نہیں جیسا کہ جہلا سمجھتے ہیں۔

شیخ عبدالکریم جیلیؒ اپنی تصنیف ”الانسان الکامل“ میں فرماتے ہیں :

ان العما هو المحل الاول	فلک شمس الحسن فیہ اقل
هو نفس نفس الیہ کان له جہا	کون ولم یخرج فلا یتبدل
مثل له المثل العلی کونہ	لکمون نار قد حواء الجنادل
مہما بدت نار من الاحجار	فہی بحکمہا وکونہا لا ترحل
والنار فی الاحجار کامنہ وان	ظہرت فہذا المحکم لا یتحل

(شیخ عبدالکریم جیلیؒ)

(عمار، پہلا مقام ہے، جس میں آفتاب ہائے حسن کا فلک غروب ہوا۔ وہ ذات الہی کا بطون ہے، جس کے ساتھ اس کا وجود ہے۔ وہ نہ اس عمار سے نکلا ہے اور نہ متبدل ہوتا ہے۔ وہ ایک بلند پایہ مثال ہے جو اس کے لیے متمثل ہوئی۔ عمار اس آگ کا سارا ہے جس کو پتھر (سنگ چٹاق) نے اپنے اندر لپیٹا ہوا ہے۔ جب آگ پتھروں سے ظاہر ہوتی ہے تو یہ ظہور اس آگ کا ایک حکم ہے اور اس کے خفا و کمون کا حکم یہ ہے — کہ وہ اپنے مقام سے کوچ نہیں کرتی یعنی ظہور کے باوجود وہ بھر بھی اس کے اندر موجود رہتی ہے۔)

”عمار“ وہ تجلی واحد ہے جس کو حق تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے پسند کیا ہے کسی غیر کے لیے یہ تجلی نہیں ہوتی۔ خلق کا اس میں کچھ بھی حصہ نہیں ہوتا — بلکہ زیادہ

صاف بات تو یہ ہے کہ عباد اعتبار اطلاق فی البطون والاستتار خود ذات ہے۔

۱۴۳۳ "عقل کل"۔ روح اعظم کو باعتبار عالم افاعل اور مؤثر ہونے کے عقل کل کہتے ہیں۔ یہ ایک مدرکہ نوریہ ہے جس سے ان علوم کی صورتیں ظاہر ہوتی ہیں، جو عقل اول میں ہیں۔

۱۴۳۵ "عقل اول اور قلم اعلیٰ"۔ عقل اول، علم الہی کی شکل کا وجود میں محل ہے۔ علم الہی کا نور جو تنزلات تعینہ تخلیقہ میں سب سے پہلے ظاہر ہوا۔ علم الہی قلم اعلیٰ کے ذریعہ سے لوح محفوظ کی طرف نازل ہوا۔ یہ لوح اس کے تعین و تنزل کا محل ہے۔ علم الہی "ام الکتاب" ہے اور عقل اول "امام مبین"۔ عقل اول میں وہ اسرار الہیہ ہیں جو لوح محفوظ میں نہیں سما سکتے اور علم الہی میں وہ سب کچھ ہے جس کا محل عقل اول نہیں بن سکتی۔

عقل اول اور قلم اعلیٰ درحقیقت ایک ہی نور کے دو نام ہیں۔ اس نور کی نسبت عبد کی طرف کی جاتی ہے تو اسے عقل اول کہتے ہیں اور جب اس کی نسبت حق تعالیٰ کی جانب کی جاتی ہے تو اسے قلم اعلیٰ کہتے ہیں۔ پھر عقل اول سے جو درحقیقت نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، ازل میں جبریل علیہ السلام پیدا کیے گئے اور ان کا نام "روح الامین" رکھا گیا کیونکہ وہ ایک ایسی روح ہیں جن کے پاس اللہ تعالیٰ کے علم کا خزانہ بطور امانت سپرد کیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے حضرت جبریل علیہ السلام کو علم قرار پائے۔ اس نور کو جب انسان کامل کی طرف نسبت دی جائے تو وہ روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے ملقب ہوتا ہے۔ عقل اول، قلم اعلیٰ اور روح محمدی۔ ان تینوں کی تعبیر "جوہر فرد" سے کی جاتی ہے۔

۱۴۳۶ "نفس کل اور لوح محفوظ"۔ روح اعظم کو باعتبار معلوم یا منفعل یا متاثر ہونے کے نفس کل اور لوح محفوظ کہتے ہیں۔ نفس عالم بھی اسی کا نام ہے۔ یہاں یہ بات ذہن نشین رہے کہ سلسلہ قادریہ ملتانیہ میں عقل کل کو علم اعلیٰ اور نفس کل کو لوح محفوظ کہتے ہیں کیونکہ علم الہی کا پرتو عقل کل پر پڑتا ہے اور وہاں سے

نفس کل میں نمایاں ہوتا ہے۔

۱۴۷ "الواح کہا جاتا ہے" تقدیر الہی میں جو کچھ مقدر ہو چکا ہے، اس کے نوشتہ ازلی کو "روح" کہتے ہیں۔ اسی کو "کتاب مبین" بھی کہتے ہیں۔ بعض صوفیہ کے نزدیک یہ الواح چار ہیں۔

۱۔ روح قضا: اس میں ہر قسم کے محو و اثبات ازلا درج ہیں۔ یہ روح عقل اول ہے۔

۲۔ روح قدر: روح نفس ناطقہ و کلیہ جس میں روح اول کا اجمال تفصیل میں آیا۔ اور مقدرات کو اسباب سے متعلق کر دیا گیا۔ اسی کو روح محفوظ بھی کہتے ہیں۔

۳۔ روح نفس جزئیہ سماویہ: اس میں وہ سب کچھ ہے جو اس عالم میں ہے یہ بشکل ہیئت و مقدار خود منقش ہے۔ ان نقوش کو اسمائے دنیا بھی کہتے ہیں۔

۴۔ روح ہیولی: اس میں وہ تمام صورتیں، کیفیات اور واردات شامل ہیں جو عالم شہادت میں پائی جاتی ہیں۔

روح اول یعنی روح قضا، روح کے مشابہ ہے۔

روح ثانی یعنی روح قدر، قلب کے مشابہ ہے۔

روح ثالث یعنی روح جزئیہ سماویہ، خیال کے مشابہ ہے۔

۱۴۸ یہ الواح محو و اثبات کے محل ہیں۔ ان الواح کو محو و اثبات کے

محل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بعض دفعہ عالم مثال میں کسی واقعہ کے تمام اسباب نظر نہیں آتے یعنی صرف علت ناقصہ کا علم ہوتا ہے۔ ایسے میں جو حکم لگایا جائے، ضروری نہیں کہ وہ درست ہی ہو۔ اسباب کا نامکمل طور پر نظر آنا قضا کے معلق کہلاتا ہے۔ کبھی واقعہ مکمل نظر آ جاتا ہے اور علت، تام ہو جاتی ہے تو واقعہ موجود ہو جاتا ہے۔ اب کہا جائے گا کہ قضا کے معلق، مبرم ہو گئی۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مانع نظر آ جاتا

ہے اور نتیجہ جو قریب الوقوع تھا رونما نہیں ہوتا تو اس وقت بھی قضائے معلق، مبرم ہو جاتی ہے۔ اس لئے عالم مثال کو بلکہ ان الواح اور لوح محفوظ کو بھی محرواۃ کے محل کہتے ہیں۔

۱۴۹۔ ملائکہ مقربین — چار ہیں :

- ۱۔ حضرت اسرافیل علیہ السلام ، یہ مرکز حیات ہیں۔
- ۲۔ حضرت جبریل علیہ السلام ، یہ مرکز علم ہیں۔
- ۳۔ حضرت میکائیل علیہ السلام ، یہ مرکز رزق ہیں۔
- ۴۔ حضرت عزرائیل علیہ السلام ، یہ مرکز قہر ہیں۔

ان ملائکہ مقربین کو، مقربین اولو العزم بھی کہا جاتا ہے اور ان کے تابع، معین اور مددگار فرشتوں کو اتباع اولو العزم کہا جاتا ہے، جو بہ کثرت ہیں۔

۱۵۰۔ فرشتوں کی کثرت اور بہتات کا اندازہ ”بحر مسجور“ سے لگایا جاسکتا ہے

جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ عرش کے نیچے ایک دریا ہے جس میں حضرت جبریل علیہ السلام داخل ہوتے ہیں۔ پھر نکل آتے ہیں اور اپنے پر جھاڑتے ہیں تو ستر ہزار قطرے ٹپکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہر قطرے سے ایک فرشتہ پیدا کرتا ہے۔ یہ ستر ہزار فرشتے ہر روز ”بیت المعمور“ میں داخل ہوتے ہیں۔ ایک دروازے سے داخل ہوتے ہیں اور دوسرے دروازے سے نکل آتے ہیں اور پھر کبھی قیامت تک ان کے دوبارہ داخل ہونے کی نوبت نہیں آتی۔

۱۵۱۔ ”روح انسانی“ — یہ روح حیوانی پر ایک اضافی چیز ہے۔ اللہ تعالیٰ

کا ایک نور ہے جس کا پر تو روح حیوانی پر ڈالا جاتا ہے۔ اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ حضرت علیم کی شعاع علم ہے جو نقطۃ انسانی پر چمکتی ہے اور رحم مادر میں تخلیق انسانی کا باعث ہوتی ہے۔ اس کو ”روح ملکوتی“ بھی کہتے ہیں۔

”روح القدس“ — وجود حق تعالیٰ سے ایک خاص وجہ ہے جو احاطہ کُن سے خارج ہے اور مخلوقات میں شامل نہیں۔ اسی سے حضرت آدم علیہ السلام

میں روح پھونکی گئی۔ نفخت فیہ من روحی*۔ یہ نقائص کو نبیہ سے پاک ہے اور وجہ الہی کے ساتھ ہر چیز میں تعبیر کی جاتی ہے۔ فایماتولوا ثم وجہ اللہ سے اسی کی جانب اشارہ ہے۔ یہ وجہ ہر چیز میں اللہ تعالیٰ کی روح ہے اور اسی بنا پر روح القدس کہلاتی ہے اور اسی کو ”روح الارواح“ بھی کہتے ہیں۔ اس کو ”سُر الہی“ اور ”وجود ساری“ کے نام سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

محسوسات میں ہر چیز کے لیے ایک روح مخلوق ہے۔ جس کی وجہ سے اس شے کی صورت کو قیام ملتا ہے۔ صورت کے لیے یہ روح ایسی ہی ہے جیسے لفظ کے لیے معنی، یہ روح اپنے قیام میں ایک روح الہی کی محتاج ہوتی ہے جس کو روح القدس کہتے ہیں۔ یہ عالم محسوسات کے متعلق ہے، لیکن انسان چونکہ اشرف المخلوقات ہے لہذا اس کا تعلق روح سے تین جہتوں سے ہے۔ روح مخلوق اور روح القدس کے علاوہ، اس کو ایک تیسری روح سے بھی واسطہ ہے، جو ان دونوں کے درمیان برزخ کے طور پر ہے اور جس کی وجہ سے ان دونوں میں رابطہ زیادہ مستحکم ہوتا ہے۔ اس تیسری روح کو روح انسانی یا روح ملکوتی یا روح الروح بھی کہتے ہیں۔ اور اسی کے واسطے سے عبد اور رب میں سلسلہ راز و نیاز جاری رہتا ہے۔

روح حیوانی ہو یا روح ملکوتی، روح القدس ہو یا روح کی کوئی اور نوع اور مرتبہ، سب کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ اور حقیقت سب ایک ہی اصل کی جانب راجع ہیں۔

جملہ یک نور است اعداد رنگ ہائے مختلف

اختلاف در میان این و آل انداختہ

(تمام کائنات اک نور ہے لیکن رنگ ہائے مختلفہ (اسما، صفات

اور شیون) نے اختلاف این و آل پیدا کر دیا ہے)

ارواح متعددہ کی نسبت نور حق سے ایسی ہی ہے جیسے روشن کرنے والی متعدد

* میں نے اس میں لینی آدم میں اپنی روح پھونکی۔ (الحجر ۱۵ : ۲۹)

• تو تم بعد کو بھی منہ پر د، اور اللہ ہی کی ذات ہے۔ (البقرہ ۲ : ۱۱۵)

شعاعوں کی نسبت آفتاب کے نور سے۔ فرض کریں کہ ایک آفتاب اپنا انعکاس ایک بڑے آئینے میں ڈال رہا ہے پھر اس آئینے کا انعکاس مختلف رنگوں، مختلف صورتوں اور شکلوں اور مختلف جسامت کے چھوٹے بڑے آئینوں میں ہو رہا ہے، جو اس بڑے آئینے کے محاذی ہیں۔

دورِ شمع، شعاعِ دوستِ حیات

خانہ روشنِ ازو، و او از ذات

(روح اک شمع ہے اور اس کی شعاع، زندگی۔ گھر جسمِ خاکی و

عالمِ ناموت) اس سے روشن ہے اور وہ ذات سے روشن ہے۔

حقیقت ایک ہی روح ہے جس کا سرچشمہ بھی ایک ہی ہے۔ یہ مختلف مراتب و مدارج سے گزرتی ہوئی حیات کے مختلف پہلوؤں کو نمایاں کرتی ہوئی مختلف عالموں پر محیط ہو گئی۔

یک چراغ است درین خانہ کہ اندر پر تو آں

ہر کجائی نگرسی، انجمنے ساختہ اند

(اس گھر میں اک چراغ ہے کہ اس کے پر تو سے، جہدِ ہر دیکھو، اک انجمن

بنی ہوئی ہے۔)

چونکہ روح انسانی اپنی اصل اور حقیقت کے اعتبار سے روحِ اعظم ہے اور روحِ اعظم مظہرِ ربوبیت ذاتِ الہی ہے اس لئے ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور اس کی کتب تک پہنچ سکے۔

جس طرح عالمِ کبیر یعنی کائنات میں بہت سے مظاہر اور اسما ہیں مثلاً عقلِ اول، قلمِ اعلیٰ، نور، نفسِ کل اور روحِ محفوظ وغیرہ اسی طرح عالمِ صغیر انسان میں بھی بہت سے مظاہر ہیں مثلاً سر، خفی، روح، قلب، کلمہ، نواد، صدر، روع، عقل اور نفس۔ ان ہی میں لطائفِ ستہ بھی ہیں جو اذکار سے جہلا پاتے ہیں اور تجلیات کے مشابہ کے کا باعث ہوتے ہیں۔

نفس کو روحِ حیوانی سے مناسبت ہے، عقل کو روحِ ملکوتی سے۔ قلب ان دونوں کے درمیان ہے اور اس میں جامعیت ہے۔ جس کی بنا پر اسے لطیفۃُ انسانیہ کہتے ہیں۔

عقل گوید روح کی زبان ہے۔ جب سالک روح حیوانی کے تسلط سے کسی قدر آزاد ہو جاتا ہے تو اس کا قلب، روح بن جاتا ہے۔ اور اس کی عقل، ستر ہو جاتی ہے۔ روح قلب سے لطیف تر اور ستر، عقل سے روشن تر ہے۔ قلب کا کام وجد ہے۔ روح کا کام الفت، عقل کا کام یقین اور ستر کا کام مشاہدہ۔

اور جب سالک روح حیوانی سے بالکل خلاصی پالیتا ہے تو اسے روح ملکوتی اپنی جانب کھینچتی ہے یا روح القدس میں اسے غویت و اضلال حاصل ہوتا ہے، تو وہ از سر نو بچا پاتا ہے۔ یہ نبوت کا درجہ ہے۔ یا پھر نفس ناطقہ اسے کھینچتا ہے اور وہ انانیت کبریٰ میں فنا ہو جاتا ہے۔ پھر وہ از سر نو بچا پاتا ہے اور یہ ولایت کبریٰ ہے۔ یا پھر درجہ نبوت اور درجہ ولایت دونوں کا جامع ہو جاتا ہے۔ اس مقام کو "جمع الجمع" کہتے ہیں۔ ایسا شخص دونوں جانب سے خطاب کیا جاتا ہے کبھی نفس کل کی جانب سے بہجت انانیت کبریٰ اور کبھی روح القدس کی جانب سے بہجت ملار اعلیٰ۔

۱۵۲

روح بھی تو قلم بھی تو تیرا وجود الکتاب

گنبد آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب (اقبال)

۱۵۳

روح، مجرد ہونے کے اعتبار سے اور عالم ارواح کی چیز ہونے کے لحاظ سے، بدن سے مغائر ہے۔ صرف تدبیر و تصرف کے لئے اس سے متعلق ہے مگر بذاتہ اپنی بقا اور اپنے وجود و قیام کے لئے بدن کی محتاج نہیں لیکن اس اعتبار سے کہ جسم اس کی صورت ہے اور عالم اجسام میں اس کے کمالات کا اظہار تو اُسے بدنی ہی پر موقوف ہے، روح بدن کی محتاج ہے۔

۱۵۴

فلاسفہ کے نقطہ نظر سے روح حیوانی وہ ہوائی لطیف ہے جو عناصر کے بخارات لطیف سے متعدد انہضانات کے بعد ہوتی ہے اور جسم میں قبولیت حیات کی صلاحیت پیدا کر کے اس میں حس و حرکت پیدا کر دیتی ہے۔ یہ گوشت و استخوان میں

اس طرح مریت کیے ہوئے ہے جس طرح آگ کوئلہ میں۔ اسی کے سبب سے روح اصلی کا بدن سے تعلق ہے اور اسی کی مفارقت سے بدن مرجاتا ہے۔ کیونکہ روح حیوانی ہی کے قلب سے بے تعلق ہو جانے کا نام موت ہے۔ اس بے تعلقی سے انسان کی وہ کیفیت ہوجاتی ہے جو درخت کی جڑیں کاٹ دینے کے بعد درخت کی ہوجاتی ہے کہ اس کا تغذیہ بند ہوجاتا ہے اور وہ مر کر خشک ہوجاتا ہے۔ اس بخار لطیف کا اصلی معدن، قلب و دماغ اور جگر ہے۔ بس اسی میں طب کی تدبیر کا تصرف جاری ہوتا ہے۔ اس کے ماوراء وجود روح کے دو اجزاء ہیں ان میں نہ طیب کا ٹھوہر چلتا ہے نہ ڈاکٹر کا، اور نہ سائنس کی نظر ان تک پہنچتی ہے۔ اس کو ”روح طبعی“ اور ”بدن ہوائی“ بھی کہتے ہیں۔

۱۵۵ ”تابع رہتی ہے۔“ یعنی روح حیوانی ہی کو خیر و شر کی دو قوتیں عطا ہوئی ہیں۔ خیر کی قوت کو قوت ملکی اور شر کی قوت کو قوت شیطانی کہتے ہیں۔ ہر معاملہ میں انسان کے اندر ان دونوں قوتوں میں جنگ جاری رہتی ہے۔ قوت شیطانی اسے برائی کی طرف کھینچتی ہے اور قوت ملکی بھلائی کی طرف۔ اب انسان پر منحصر ہے کہ وہ قوت ارادی کے تعاون سے جس قوت کو چاہے مغلوب کر دے اور جس کو چاہے غالب کر دے۔ قوت ملکی کو عرف میں غمیر بھی کہہ دیا جاتا ہے۔

۱۵۶ سلسلہ قادریہ ملتانیہ میں روح حیوانی کو ”ممکن“ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن کا وجود بالعرض ہوتا ہے۔ روح حیوانی کا وجود عارض ہے روح انسانی پر اور یہ اپنے قیام میں روح انسانی کی محتاج ہے۔

۱۵۷ موت سے روح حیوانی کے فنا نہ ہونے کو اقبال نے یوں بیان کیا ہے۔

یہ نکتہ سیکھا ہے میں نے بوالحسن سے
کہ جاں مرقی نہیں مرگ بدن سے (اقبال)

نیز کہتے ہیں:

فرشتہ موت کا چھوٹا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے (اقبال)

۱۵۸

ارواح جب کسی صورت میں متشکل ہوتی ہیں تو وہ اس صورت سے بالذات جدا نہیں ہو سکتیں اور اپنی لیساط اصلی کی طرف نہیں لوٹ سکتیں۔ لیکن اس کی طاقت رکھتی ہیں کہ اپنی صورت کو چھوڑے بغیر جس صورت میں چاہیں متشکل ہو جائیں۔

۱۵۹

”پھر کبھی دنیا میں جسم سے متعلق نہیں ہوتی۔“ یہ کہہ کر حضرت مصنف قدس سرہ نے نظریہ تناسخ کی بھرپور تردید فرمادی ہے تاکہ ارواح کے صور مثالیہ میں متشکل ہونے کو صور جسمیہ میں متشکل ہونا نہ سمجھ لیا جائے۔ روح جب ایک ترقی نفس غفیری سے نکل جاتی ہے تو وہ پھر کبھی دنیا میں نفس غفیری میں واپس نہیں آتی۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ وہ جس صورت مثالی میں ہوتی ہے وہ اس عالم اجسام میں محسوس ہو جائے اور یہ تناسخ نہیں ہے۔ تناسخ تو یہ ہے کہ موت کے معنی محض تبدیلی جسم کے لیے جائیں اور کہا جائے کہ روح جسم غفیری سے الگ ہونے کے بعد کوئی دوسرا جسم اختیار کر لیتی ہے اور وہ دوسرا جسم یا قالب اس قابلیت کی مناسبت سے ہوتا ہے جو انسان نے اپنی زندگی میں اپنے اعمال اور اپنے رجحانات سے بہم پہنچائی ہے۔ اگر اس کے اعمال بُرے رہے ہیں اور ان کے اثر سے نفس میں بُری قابلیتیں پیدا ہو گئی ہیں تو روح ادنیٰ درجے کے حیوانی یا نباتی طبقے میں چلی جائے گی اور اگر اچھے اعمال سے اچھی قابلیتیں اس نے بہم پہنچائی ہیں تو روح اعلیٰ طبقوں کی طرف ترقی کرے گی۔ یہ نظریہ علم و عقل دونوں کے خلاف ہے۔ تناسخ کی مفصل تردید کے لیے دیکھئے ہماری دوسری کتاب ”اسلامی نظام“ میں نظریہ تناسخ صفحہ نمبر ۱۴۶۔

۱۶۰

یہاں یہ بتا دینا دلچسپی سے خالی نہ ہو گا کہ عالم اجسام میں کسی کو اپنی طرف متوجہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس کو متوجہ کرنا ہو اس کو آواز دی جاتی ہے، پکارا جاتا ہے لیکن عالم ارواح سے کسی روح کو اپنی طرف متوجہ کرنا ہو تو اس روح کا تصور کیا جاتا ہے اور اس کی جانب توجہ کی جاتی ہے۔ اس کے جواب میں وہ روح بھی متوجہ ہو جاتی ہے اور عالم امثال میں دونوں کا رابطہ قائم ہو جاتا ہے۔ اس توجہ کے مختلف طریقے ہیں، ان تمام طریقوں میں مشترک چیز توجہ اور تصرف ہی ہے۔

۱۶۱ سلسلہ قادریہ ملتانیہ میں روح حیوانی کے بدن سے نکل کر جانے اور آنے کو "سیر" (نیند) اور مستقلاً چلے جانے کو اس کا "سفر" (موت) کہتے ہیں۔

۱۶۲ بیداری میں روح حیوانی کے اس طرح جسم سے نکل کر سیر کرنے کو "خلع بدن" کہتے ہیں۔ اس حالت میں روح صورت مثالی کے ساتھ نکل کر عالم بالا کی میر کرتی ہے اور جسم کو لباس کی طرح اتار کر الگ ڈال دیتی ہے۔ یہ خبروت کی ابتدائی حالتوں میں سے ایک حالت ہے۔

۱۶۳ قطب زمان شاہ ملتانی سے حضرت مصنف قدس سرہ کی مراد غالباً حضرت ابوالفتح محمد دوم محمد ملتانی قدس سرہ سے ہے جو سلسلہ ملتانیہ کے بانی سمجھے جاتے ہیں۔ آپ نویں صدی ہجری میں ملتان سے دکن تشریف لے گئے تھے اسی وجہ سے دکن میں آپ کی شہرت حضرت ملتانی بادشاہ قدس سرہ کے نام سے ہوئی۔ بیدار شریف میں آپ کا مزار مبارک آج بھی مرجع خلافت اور زیارت گاہ اہل دل ہے۔ آپ کے بڑے صاحبزادے حضرت شاہ ابراہیم محمد جمی ملتانی تھے جو علم و فضل، عشق رسول اور معرفت حق میں یکتائے روزگار تھے۔ خواجہ محمود گادال نے اپنے نو تعمیر مدرسہ کی صدر مدرس کے لیے جب حضرت مولانا عبدالرحمن جامی سے درخواست کی اور آپ کو بیدار شریف آنے کی دعوت دی تو آنجناب نے جواب دیا کہ ابراہیم محمد جمی ملتانی کی موجودگی میں میری کیا ضرورت ہے۔ نیز آپ نے یہ مشورہ بھی دیا کہ آنجناب ہی کو مدرسہ کی صدارت سونپی جائے۔ چنانچہ محمود گادال نے، نہ صرف یہ کہ یہ منصب آپ کے سپرد کیا بلکہ خود بھی آپ کے حلقہ ارادت میں داخل ہو کر مدارج سلوک طے کئے۔ آپ کے فیض کو دیکھ کر ہی فرمانروائے گوگنڈہ ابراہیم قلی قطب شاہ نے آپ کو گوگنڈہ آنے کی دعوت دی تھی۔ وہ نہ صرف آپ کے حلقہ ارادت میں داخل تھا بلکہ اپنی جد و وطنی کے آٹھ برس اس نے حضرت کی خدمت میں گزارے تھے۔ فیض صحبت کا اس پر وہ رنگ چڑھا تھا کہ مورخین اس کو قطب شاہی خاندان کا سب سے زیادہ نیک، پرہیزگار، علم دوست، پاک طینت اور دین دار فرمانروا لکھتے ہیں۔ حضرت ابراہیم محمد جمی ملتانی قدس سرہ نے گوگنڈہ آنے سے انکار کر دیا تو

سلطان نے یہاں تک لکھا کہ اگر آپ نہ آتے ہوں تو کم از کم اپنے نعلین ہی بھیج دیں۔ معلوم نہیں کہ آپ نے نعلین بھیجے یا نہیں لیکن اپنے ایک مرید خاص حضرت فیروز کو ضرور بھیج دیا تھا۔ جنھوں نے ابراہیم قلی قطب شاہ کے عہد میں بڑی شہرت اور ناموری حاصل کی اور اردو کے ارتقار میں بڑا کردار ادا کیا۔ توصیف نامیراں محی الدین حضرت فیروزی وہ مشنوی ہے جو انہوں نے اپنے شیخ حضرت ابراہیم مخدوم جی ملتانی کی توصیف میں لکھی۔ وہ اپنے شیخ کو میراں محی الدین اس وجہ سے کہتے تھے کہ ایک مرتبہ انہوں نے خواب میں حضرت غوث الاعظم سیدنا عبدالقادر جیلانیؒ کو اپنے شیخ کی شبیہ میں دیکھا تھا حضرت ابراہیم مخدوم جی ملتانیؒ کی تصانیف پر کثرت ہیں۔ اس کتاب "نور الحقیقت" کے مصنف حضرت بادشاہ قادری قدس سرہ، سلسلہ قادریہ ملتانیہ ہی کی ایک کڑی ہیں جو دکن اور جنوبی ہند میں ایک مشہور و معروف قادری سلسلہ ہے۔ اور متعدد خاندانوں پر مشتمل ہے۔

۱۶۴ دیکھو حاشیہ نمبر (۷)

۱۶۵ روح کا جسم میں ایسا مریاں ہے جیسا وجود مطلق کا موجودات عالم میں جس جہت سے حق تعالیٰ، اشیاء کا عین ہے، روح، جسم کی عین ہے۔ اور جس جہت سے حق تعالیٰ، اشیاء کا غیر ہے، روح اجسم کی غیر ہے۔ روح کو جسم سے وہ تعلق ہے جو رب کو مہربوب سے ہوتا ہے۔

یہ سلسلہ امام پورہ شریف (حیدر آباد دکن) میں والدی و مرشدی حضرت شاہ سید حیدر حسینی قادری ملتانی (دہلوی) المعروف بہ شیخ المشائخ حضرت صاحبان بادشاہ قادری قدس سرہ کے توسط سے آج بھی جاری و ساری ہے۔ حضرت دالہ ماجد کے خلیفہ اول آپ کے برادر خرد حضرت ابو الفضل شاہ سید اسماعیل حسینی قادری ملتانی قدس سرہ تھے، جن کے فرزند عزیزم شاہ سید وجہ اللہ حسینی قادری ملتانی آج کل یہاں مندر شاہ پر مشغول ہیں جو اس فیروز مرتب کے علم زاد بھی ہیں اور برادر نسبی بھی۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "حضرت مصنف قدس سرہ کا فیضانِ خلافت" صفحہ نمبر (۲۰)

۱۶۶ یہاں یہ بات ایک مرتبہ پھر ذہن نشین کر لیں کہ صوفیہ کرام کی اصطلاح میں روح حیوانی کچھ اور ہے اور فلاسفہ کی اصطلاح میں روح حیوانی کچھ اور - دونوں کو ایک سمجھ لینا سخت غلطی ہے۔

۱۶۷ بد اعتبارِ مراتب، ارواح کے دو ٹھکانے ہیں۔

۱- علیین : جہاں نیک ارواح رہتی ہیں (اللهم اجعلناہ مقامنا)، پھر اس میں بھی مراتب ہیں۔ اس کا سب سے اعلیٰ مرتبہ ”الرفیق الاعلیٰ“ ہے۔ اور یہ مخصوص ہے حضورؐ کے لیے۔ اللهم بالرفیق الاعلیٰ سے اسی کی جانب اشارہ ہے۔

۲- سبحین : اس میں بد ارواح رہتی ہیں۔ (اللهم احفظنا منہ)

۱۶۸ روح اعظم، یہ روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ تمام ارواح اسی کے مظاہر ہیں۔ اس کو روح کل، روح عالم، جان عالم اور اضافۃً انانیت عظمیٰ اور انانیت کبریٰ بھی کہتے ہیں۔

۱۶۹ ”مثال“ یہ چوتھا منزل ہے۔ اس کو حق تعالیٰ نے ارواح اور اجسام کے درمیان رابطہ کے لیے برزخ بنایا ہے۔ انشاء اللہ تفصیل آگے آئے گی۔

۱۷۰ ”عالم مثال“ اس کی وجہ تسمیہ حضرت مصنف قدس سرہ نے خود ہی بیان فرمادی ہے جو آگے آرہی ہے۔

۱۷۱ ”عالم برزخ“ لغتاً ہر اس چیز کو برزخ کہتے ہیں جو دو چیزوں کے درمیان اس طور سے حائل ہو کہ وہ دونوں سے واصل بھی ہو اور فاصل بھی۔ ایک جہت سے ایک چیز سے اور دوسری جہت سے دوسری چیز سے متصل ہو۔ صوفیہ کرام کی اصطلاح میں عالم مثال کو عالم برزخ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ اجسام کشیفہ اور ارواح مجردہ کے درمیان عالم وسطیٰ ہے۔

اس موقع پر یہ بات بھی سمجھ لینا چاہیے کہ اسی وسطیت کی وجہ سے شیخ کی صورت محسوس کو بھی برزخ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ شیخ، فیضان قدس اور طالب کے درمیان واسطہ ہوتا ہے۔ سلاسلِ طریقت میں تصور شیخ کی بنیاد صحیحین کی مندرجہ ذیل روایت ہے۔

عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کأنی انظر
الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحکی نبیاً من
الانبیاء ضربہ قومہ فادموہ وهو یمسح الدم عن
وجبہ ویقول اللهم اغفر لقومی فانہم لا یعلمون۔
(متفق علیہ)

حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ وہ
کہتے ہیں کہ گویا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ رہا ہوں
کہ آپ انبیاء علیہم السلام میں ایک نبی کا حال بیان فرما رہے
ہیں، جن کو ان کی قوم نے مارا اور لہو لہان کر دیا اور وہ اپنے
چہرے سے خون پونچھتے ہوئے دعا کر رہے ہیں کہ اے اللہ!
میری قوم کو معاف کر دے کیونکہ وہ جانتی نہیں ہے۔

اس روایت کے الفاظ کأنی انظر الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
اس حالت کی جانب اشارہ ہے جو تصور شیخ کی حقیقت اور بنیاد ہے۔ یہ حالت کبھی
خود بخود طاری ہو جاتی ہے اور کبھی بہ تکلف پیدا کی جاتی ہے، کیونکہ تصور بھی محبت
کا ایک لازمہ ہے۔ جس کی محبت جائز ہے اس کا تصور بھی جائز ہے۔ صوفیہ کرام
نے وحدت خیال کے حصول کے لیے تصور شیخ کا طریقہ مفید سمجھا ہے۔

صوفیہ کرام کی طرف سے بات یہ کہی گئی تھی کہ شیخ کی صورت بھی برزخ (یعنی واسطہ)
ہے لیکن یہ لفظ "برزخ" ایک غلط فہمی کا باعث بن گیا۔ کچھ لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ برزخ
(یعنی مثال) ہی شیخ کی صورت ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ تصور شیخ میں صورت شیخ
سے مراد شیخ کی صورت غموس ہی ہے۔

تصور شیخ کوئی مستقل یا مقصود بالذات چیز نہیں بلکہ یہ صرف مبتدی کو
وحدت خیال کی غرض سے تلقین کیا جاتا ہے۔ اور جب طالبین وحدت خیال
حاصل کر لیتے ہیں تو سلسلہ قادریہ ملتانیہ میں انہیں تصور شیخ سے روک دیا جاتا

ہے۔ تصور شیخ کا طریقہ اب تقریباً دیگر سلاسل میں بھی متروک ہو رہا ہے کیونکہ درمیانی کڑیاں کم سے کم کرنا مفید سمجھا جا رہا ہے۔

۱۷۲ عالم خیال : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ عالم کا با منشا حقیقی اور صحیح خیال (خیال منفصل یا خیال مقید) ہوتا ہے۔

۱۷۳ عالم دل : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مثال خیال ہے اور خیال کا تعلق دل سے ہے۔ لہذا عالم مثال، عالم دل ہوا۔

۱۷۴ کیونکہ عالم مثال میں امتداد اور شکل و صورت ہوتی ہے اور امتداد کی وجہ سے مکان کے مثل ہوتا ہے لیکن فی الواقع مکان سے پاک ہے۔

۱۷۵ عالم امثال میں کچھ خصوصیات عالم ادواح کی اندر کچھ خصوصیات عالم اجسام کی پائی جاتی ہیں اس طرح عالم امثال کچھ مشابہتیں عالم ادواح سے رکھتا ہے اور کچھ مشابہتیں عالم اجسام سے، اور اسی دو جہتی کی وجہ سے وہ عالم برزخ کہلاتا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر تینوں مراتب کوئیہ کی خصوصیات بے یک نظر پیش کر دی جائیں تاکہ رفقاء طریقت ان خصوصیات کو اچھی طرح سمجھ لیں۔

(مراتب کوئیہ کی خصوصیات اگلے صفحے پر ملاحظہ ہوں)

مراتب کونیہ کی خصوصیات

اجسام	امثال	ادواح
۱۔ طول و عرض ہے	۱۔ طول و عرض ہے	۱۔ طول و عرض نہیں
۲۔ مقدار ہے	۲۔ مقدار ہے	۲۔ مقدار نہیں
۳۔ صورت ہے	۳۔ صورت ہے	۳۔ صورت نہیں
۴۔ وزن ہے	۴۔ وزن ہے	۴۔ وزن نہیں
۵۔ زمان و مکان ہے	۵۔ مشابہ زمان و مکان ہے لیکن زمان و مکان نہیں	۵۔ زمان و مکان نہیں
۶۔ محسوس بحواس ظاہری ہیں	۶۔ محسوس بحواس باطنی ہیں	۶۔ محسوس بحواس ظاہری و باطنی نہیں
۷۔ خرق و القیام ہے	۷۔ خرق و القیام نہیں	۷۔ خرق و القیام نہیں
۸۔ گرفت میں آتے ہیں	۸۔ گرفت میں نہیں آتے۔	۸۔ گرفت میں نہیں آتے
	یعنی	
	جوہر مجرد عقلی کے مماثل ہیں جوہر زواریت	۹۔ نورانیت
	اور	
۹۔ جس و مقداریت	جوہر جسمانی کے مماثل ہیں جوہر جس و مقداریت	

۱۷۶ یہ ہمارا ابتداء، حقیقی اور صحیح خیال ہوتا ہے۔

۱۷۷ یہ ہمارا بے منشاء، بے اصل، اختراعی اور من گھڑت خیال ہوتا ہے جو صرف

متخیلہ سے اٹھتا ہے اور اس میں عالم امثال کا کچھ بھی حصہ نہیں ہوتا۔

یہاں حواس ظاہری و باطنی کو سمجھ لینا چاہیے جن کے لیے صوفیہ کرام کے پاس ”دقیقہ توحید“ کی اصطلاح ہے۔ متخیلہ بھی حواس باطنی میں سے ایک حاستہ ہے۔ ہمارے پاس جس طرح حواس خمسہ ظاہری یعنی بصرہ، سامعہ، شامہ، ذائقہ اور لامسہ ہیں، جن سے ہم مادیات کا علم نظام حاصل کرتے ہیں۔ اسی طرح ہمارے باطن میں پانچ حواس ہیں یعنی

حس مشترک، خیال، متخیلہ، دہم اور حافظہ، جن سے ہم معقولات کا ادراک کرتے ہیں جو اس خمسہ ظاہری کے ساتھ "نظام" میں نے اس لیے کہا ہے کہ دراصل احساس ہمیں جن قوتوں سے حاصل ہوتا ہے وہ کچھ اور ہی ہیں۔ یہ جو اس ظاہری تو بالکل ابتدائی مرحلے میں ان اندرونی قوتوں کو علم ہم پہنچا دیتے ہیں۔

جب ہم جو اس خمسہ ظاہری سے کسی چیز کو محسوس کرتے ہیں تو اس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ اس مادی شے کی صورت جو اس باطنی کے ایک حاستے "حس مشترک" میں پہنچ کر ہم کو معلوم ہوتی ہے۔ صورت سے مراد صرف شکل و مہیت ہی نہیں بلکہ ہر معلوم کو یہاں صورت کہتے ہیں۔ اس طرح مبہرات، مسہومات، مسمومات، مذوقات اور ملومات سب کی صورتیں ہیں جو حس مشترک میں جا کر جمع ہوتی ہیں اور نفس ناطقہ یا روح ان کا مطالعہ کر کے ان کے بارے میں فیصلہ دیتے ہیں۔ یہی دراصل ہمارا فیصلہ ہوتا ہے۔ جو اس خمسہ ظاہری کے ذریعہ سے جو صورت حس مشترک میں پہنچ رہی ہے وہ "وجود حسی" کہلاتی ہے اور جب صورتوں سے جو اس ظاہری کا تعلق کاٹ دیا جائے تو یہ صورتیں فوراً حس مشترک سے "خیال" میں چلی جاتی ہیں جو دوسرا حاسہ باطنی ہے اور یہی حس مشترک کا خزانہ ہے۔ خزانہ اس معنی میں کہ جو اس ظاہری سے رشتہ منقطع ہونے کے بعد صورتیں خیال میں جمع ہو جاتی ہیں۔ پھر عند الضرورت جب ہم ان پر توجہ کرتے ہیں تو وہ دوبارہ حس مشترک میں آکر محسوس ہو جاتی ہیں۔ اب ان صورتوں کا وجود جو خیال سے حس مشترک میں تاقی ہیں "وجود خیالی" کہلاتا ہے۔ اس طرح حس مشترک، نفس ناطقہ یا روح کے مطالعہ صور کا محل ہے، گویا یہ روح کی وہ کتاب ہے جس میں روح حسیات کا مطالعہ کرتی ہے۔ اور روح کی وہ کتاب جس میں وہ معانی و انتزاعیات کا مطالعہ کرتی ہے "دہم" ہے۔ اس کا خزانہ "حافظہ" ہے۔ یہ دونوں بھی باطنی حاستے ہیں۔

ہم نے زید کو دیکھا کہ وہ ایک خوبصورت عالم ہے۔ اس کی خوبصورتی تو باہرہ کے ذریعہ حس مشترک میں پہنچ کر ہم کو محسوس ہو گئی۔ لیکن اس کا "عالم ہونا" جو اس کی شخصیت سے متزع ہو رہا ہے، ہمیں دہم کے ذریعہ سے معلوم ہو رہا ہے۔

”وہم“ گویا روح کی وہ کتاب ہے جس میں وہ امتزاعیات کا مطالعہ کرتی ہے۔ توجہ ہٹانے سے یہاں کی امتزاعیات حافظے میں چلی جاتی ہیں اور پھر توجہ ہی کے ذریعہ سے دوبارہ حافظہ سے وہم میں آکر ہمیں معلوم ہر جاتی ہیں۔ ان امتزاعی صورتوں کے وجود کو ”وجود عقلی“ کہتے ہیں۔

ربا پانچواں حاسہ باطنی، تو وہ ”متخیلہ“ ہے۔ اس کا کام ہے ملی ہوئی چیزوں کو جدا کرنا اور جدا چیزوں کو ملانا۔ گویا یہ ایک کارگزاری ہے جو متخیلہ اکثر کرتی رہتی ہے۔ میں دیکھ رہا ہوں آسمان ایک بڑے ستون پر قائم ہے۔ کیا یہ حقیقت ہے؟ نہیں، یہ صرف متخیلہ کی کارگزاری ہے۔ میں نے ستون دیکھے ہیں اور میں نے چھت بھی دیکھی ہے۔ لہذا اب میری متخیلہ نے آسمان کو تو بنایا چھت اور اس میں لگا دیا ستون۔ یا کسی نے سوچا کہ اکیسویں صدی میں دنیا ایسی اور ایسی ہوگی اور بنیادی ایک فلم۔ کیا اس کا تعلق حقیقت اور واقعیت سے بھی کچھ ہے؟ نہیں، یہ صرف متخیلہ کی کارگزاری ہے۔

متخیلہ حاسہ خیال سے محرمات لاتی ہے۔ اور حافظہ سے امتزاعیات و معانی اور پھر دونوں کو جوڑتی اور توڑتی رہتی ہے۔ اس کے عجیب و غریب کرشمے ہوتے ہیں مثلاً خیال سے انسان کا سر الگ کر کے اس کا تن لے آئی اور ہاتھی کا تن الگ کر کے اس کا سر لے آئی۔ ادھر وہم سے فصاحت و بلاغت لے آئی اور ان تینوں کو جوڑ کر ایک شام کاہر تخلیق کر ڈالا جس کا دھڑکا تو انسان کا ہے لیکن سر ہاتھی کا، اور وہ ایک فصیح و بلیغ مقرر بھی ہے اور پھر اس تخلیق کا نام رکھا ”گن پتی“۔

متخیلہ میں آنے والی صورتوں کو بھی وجود خیالی کہا جاتا ہے، خواہ وہ صورتیں خیال سے آئی ہوں یا حافظہ سے۔ یہ متخیلہ، نفس ناطقہ یا روح کی تیسری کتاب ہے جس میں وہ متخیلہ کی کارگزاریوں کا مطالعہ کرتی ہے۔ متخیلہ میں جس طرح عالم خارجی سے صورتیں آتی ہیں اسی طرح عالم مثال سے بھی آتی ہیں۔ جو صورتیں عالم مثال سے آتی ہیں ان کو خیال منفصل، مثال منفصل، خیال مقید، مثال مقید کہتے ہیں اور صرف متخیلہ

سے صور اور خیال و عافی کے ملانے سے جو حکایت پیدا ہوتی ہے اس کو خیال متصل، مثال متصل، خیال مطلق، مثال مطلق کہتے ہیں۔

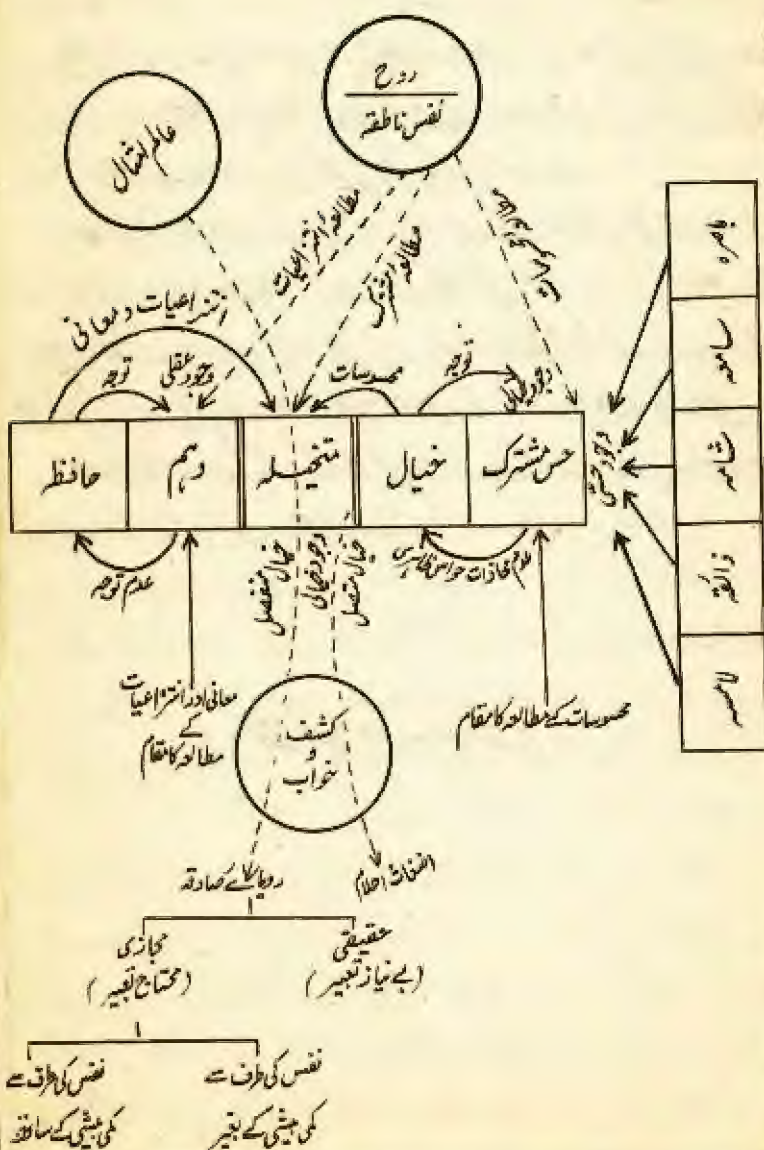
کشف و خواب کیسی تو متخید کی نسی کار گزار سی ہوتے ہیں، جن کو اضغاث احلام کہا جاتا ہے، اور کیسی ————— عالم مثال سے آتے ہیں جن کو رؤائے صادقہ کہا جاتا ہے۔ جو کبھی حقیقی رہتے ہیں کہ انھیں تعبیر کی ضرورت نہیں ہوتی اور کبھی تعبیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اب یہ جو محتاج تعبیر ہوتے ہیں ان میں ایک تو وہ ہوتے ہیں جن میں نفس بالکل کمی بیشی نہیں کرتا، اور دوسرے وہ ہوتے ہیں جن میں نفس کمی بیشی کر دیتا ہے۔

اور کبھی خیال خود انسان کے دل و دماغ سے ابھرتا ہے۔ مثلاً ایک بطنی بخار والا خواب میں دیکھتا ہے کہ ندی میں طغیانی آگئی ہے۔ سمندر ٹھاٹھیں مار رہا ہے۔ طوفانی موجیں اٹھ رہی ہیں۔ اور ایک ہائی بلڈ پریشر کا مریض خواب دیکھتا ہے کہ گھر کو آگ لگ گئی ہے۔ ہر چیز جل کر خاکستر بن رہی ہے۔ یہ خواب صرف مزاجوں کے اثر سے دماغ سے ابھرے ہیں۔
 مندرجہ بالا مضمون کو سمجھنے کے لیے ہم یہاں ایک نقشہ دے رہے ہیں۔ اس پر غور کریں۔ انشاء اللہ ہر بات واضح ہو جائے گی۔

(نقشہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو)

دلچ و دہ توکی

(حواص خمسہ ظاہری و باطنی)



۷۸ لفظ ”موجود“ یہاں زائد محسوس ہو رہا ہے کیونکہ اس کے بغیر بھی جملے کے معنی پورے ہو جاتے ہیں۔ بہر حال، عالم مثال، عالم لطیف ہے۔ جس طرح عالم اجسام کثافت میں مختلف درجات پر ہے، اسی طرح عالم امثال میں بھی لطافت کے مختلف درجات ہیں۔

۷۹ اولیاء اللہ کو بعض صورتوں میں اکتساب کے بعد ایک خاص نوعیت اور لطافت و قوت کی صورت مثالی عطا فرمائی جاتی ہے جو صورت جسم عنصری کے مشابہ اور لطافت میں روح کے قریب قریب ہوتی ہے۔ اور قوت میں عوام کی صورت مثالی سے بڑھی ہوئی ہوتی ہے ان کے اس صورتی وجود کو ”وجود مکتسب“ کہتے ہیں۔

در اصل ہر شخص ایک صورت مثالی رکھتا ہے۔ یہ صورت ہر شخص میں روح و جسم کے درمیان ایک برزخ ہے جو صورتی اعتبار سے مشابہ جسم اور حسی اعتبار سے مشابہ روح ہوتی ہے۔ خواب کی ملاقاتیں انہی مثالی صورتوں کی آپس میں ملاقاتیں ہو ا کرتی ہیں مرنے کے بعد جب انسان عالم برزخ میں جاتا ہے تو اسے ایک صورت مثالی عطا ہوتی ہے، جو اس کی روح کا مرکب بنتی ہے۔ یہ وہی صورت ہے جو اس دنیا میں جسم انسانی میں حلول کیے ہوتی ہے۔ اولیاء اللہ کسب دریاض کے ذریعہ اس صورت مثالی پر اقتدار حاصل کر لیتے ہیں اور ان حضرات کو یہ قدرت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی صورت ایک ہی وقت میں متعدد مقامات پر نمایاں کر سکیں۔ بعض اولیاء اللہ کو حیات دنیوی میں اور بعض کو موت افسطاردی کے بعد یہ قدرت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ جس شکل و صورت میں چاہیں خود کو ایک ہی وقت میں ہزاروں مختلف مقامات پر دکھلا دیں۔ یہ خیالی باتیں نہیں، مشاہدہ ہے۔ بعض اوقات قوت تخیل کے زور سے انسان نہ صرف یہ کہ خود لطیف ہو جاتا ہے بلکہ متعدد جگہ محسوس ہو جاتا ہے۔ بعض دفعہ مجردات اور جنات مثالی شکل لے کر عالم شہادت میں نظر آ جاتے ہیں۔ جو شخص روحانیات سے بالکل ہی گورامو، وہ یقیناً ان باتوں کو تسلیم نہیں کرے گا، لیکن یہ ایک حقیقت ہے۔ جو کسی کے ماننے یا نہ ماننے سے تبدیل نہیں ہوتی۔

۱۸۰ روئے صادقہ میں حق تعالیٰ اپنے بند سے ہم کلام ہوتا ہے۔ گویا سچا خواب ایک زبان ہے۔ یہ ایک روزن ہے جس کے توسط سے عالم غیب کی خبریں انسان تک پہنچائی جاتی ہیں۔ یہ اطلاع اگر بیداری کی حالت میں دی جائے تو اسے "کشف" کہتے ہیں اور اگر نیند کی حالت میں دی جائے تو اس کو "روئے صادقہ" کہتے ہیں۔

نفس ناطقہ، جسم انسانی میں اپنی مرضی سے نہیں رہتا بلکہ حکم الہی سے وہ اس نفس غفیری میں بند کر دیا گیا ہے۔ وہ ہر لمحہ اس بات کا خواہش مند رہتا ہے کہ اسے اس نامرتی خبر سے نجات حاصل ہو جائے۔ اس کی دلچسپی ہر وقت اپنے وطن اصلی سے قائم رہتی ہے۔ عالم ارواح سے اس کو طبعی میلان ہوتا ہے جو اس کا اصلی وطن ہے۔ ناسوت کی کثافت اور بہیمیت کا رنگ اسے متاثر کر دیتا ہے تو وہ اس کی صفائی، ناسوت کی تاریکی سے دھندلا جاتی ہے اور جب یہ رنگ زیادہ چڑھ جاتا ہے تو نفس ناطقہ اپنے وطن کو بھولی بھی جاتا ہے۔ لیکن اگر بدن پاک صاف رہا، اور ناسوت کی کثافتیں اس سے دور رہیں تو اس کی صفائی اور چمک دمک برقرار رہتی ہے اور اپنے وطن سے اس کا تعلق بھی قوی رہتا ہے۔

نفس ناطقہ، بالعموم نیند کی حالت میں اپنے وطن کی خبریں لے لیتا ہے۔ اس عالم میں تاک جھانک کر لیتا ہے۔ لیکن اگر وہ بہت ہی صاف و شفاف رہا اور ناسوت کی کثافتیں اس سے دور رہیں تو عالم بیداری میں بھی عالم غیب کی بعض باتیں اس پر منکشف ہو جاتی ہیں۔ یہ بھی اس کا اک بڑا کمال ہے۔ اور یہی کشف ہے۔

کشف لغت پر وہ اٹھانے کو کہتے ہیں۔ صوفیہ کرام کی اصطلاح میں امور غیبی اور معانی حقیقی سے حجابات کا اٹھ جانا اور حقیقت درائے حجاب پر وجوداً یا شہوداً مطلع ہونا کشف کہلاتا ہے۔ کشف سے مراد یہ نہیں کہ تمام امور صاحب کشف پر کھول دیئے جائیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ بعض امور خاص پر صاحب کشف کو مطلع کر دیا جاتا ہے۔ کشف کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ کشف صوری — یہ کشف کی پہلی قسم ہے۔ اس کا ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ جو معاملات خواب میں بندے کے ساتھ پیش آئیں بیداری میں بھی پیش آنے لگیں۔ کشف صوری میں

بالعموم حواس خمسہ عالم مثال سے صورتوں کا ادراک کرتے ہیں۔ یہ ادراک پانچ طرح سے ہوتا ہے۔
(۱) بطور مشاہدہ۔ جیسا کہ اہل کشف انوار روحانی اور ارواح کی صورتوں کو مجتمعہ
دیکھتے ہیں۔

(۲) بطور سماع۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس وحی کو مسلسل کلام کی صورت
میں سنتے تھے اور گھنٹے کی سی اور مکھیوں کی بھن بھناہٹ جیسی آوازیں پاتے تھے۔

(۳) بطور شامہ۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ دہر کے دنوں
میں اللہ تعالیٰ کے بہت نفحات اور خوشبوئیں ہیں۔ ہر شیارہ ہوا اور ان کو لو اور دریافت
کرو۔ یا آپؐ نے فرمایا میں نفسِ رحمانی کو میں کی جانب پاتا ہوں۔

(۴) بطور ذائقہ۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اپنے کو
دودھ پیتے دیکھا یہاں تک کہ میری میرے ناخنوں سے ظاہر ہوئی پھر میں نے اپنا الش عطر
کو دیا اور اس کی تعبیر علم سے کی۔

(۵) بطور لامسہ۔ جس سے دو انوار یا دو اجسام کا ملنا مراد ہے۔ جیسے حضور
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے حق تعالیٰ کو بہت ہی اچھی اور خوبصورت شکل
میں دیکھا اور اللہ تعالیٰ نے مجھ سے فرمایا کہ محمدؐ! ملاز اعلیٰ کس بارے میں جھگڑاتے ہیں؟
میں نے دوسرے کہا رب انت اعلم یعنی اے میرے رب تو ہی خوب جانتا ہے۔ پھر
حق تعالیٰ نے اپنی استھیلی میرے دونوں مونڈھوں کے درمیان رکھ دی اور میرے سینے
میں اس کی خنکی ظاہر ہوئی۔ پھر میں نے آسمان و زمین کی سب چیزوں کو جان لیا۔ پھر
آپؐ نے یہ آیت پڑھی۔

وَكَذَلِكَ نُبَيِّنُ لِبَنِي إِسْرَٰءِيْلَ مَنكُوتِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلِيَكُوْنُوْا مِنَ الْمُوْقِنِيْنَ ۝۹

اور اسی طرح دکھا دیا ہم نے ابراہیمؑ کو آسمانوں اور زمین کا
(عالم) ملکوت تاکہ وہ یقین کرنے والوں میں سے ہو جائیں۔

(انعام ۱۶: ۷۹)

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا صورتوں میں چند صورتیں آپس میں مجتمع ہو کر

پیش آجاتی ہیں۔ اولیاء اللہ کشف کو پرکھ کے برابر بھی اہمیت نہیں دیتے۔ زندہ منیبات پر مطلع ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر از خود کشف حاصل ہو بھی جائے تو زبان بند رکھتے ہیں اور اصرار کا انشا نہیں کرتے۔ نہ کسی کے معائب کھولتے ہیں۔ کشف تو صرف تین چار ماہ کی ریاضت سے ہونے لگتا ہے۔ پھر جو لوگ اس میں الجھ جاتے ہیں سلوک میں ان کی ترقی رُک جاتی ہے۔

مکاشفات کے بھی مدارج ہیں۔ بعض مکاشفات صوری ہوتے ہیں اور بعض معنوی اور بعض صوری و معنوی دونوں کے جامع۔ بعض اہل کشف کے لیے چند حجابات اٹھتے ہیں اور بعض کے لیے جملہ حجابات اٹھ جاتے ہیں۔ علم الہی میں اعیان ثابۃ کا دیکھنے والا بہ اعتبار کشف سب سے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہوتا ہے۔

پھر وہ جو حقائق موجودات کو عقل اول یا دوسری عقلوں میں دیکھتا ہے۔

پھر وہ جو لوح محفوظ میں اور باقی نفوس میں ان کا مشاہدہ کرتا ہے۔

پھر وہ جو ارواح اعلیٰ اور عرض و کرسی ارض و سما اور عناصر و مرکبات میں نظر رکھتا ہے۔

۲۔ کشف معنوی — یہ کشف کی دوسری قسم ہے۔ یہ کشف حقائق کی صورتوں سے مجرد ہوتا ہے اور اسمِ علیم و حکیم کی تجلیات سے حاصل ہوتا ہے۔ اس میں معانی غیبیہ اور حقائق غیبیہ اچانک ظاہر ہوتے ہیں۔ اس کا پہلا مرتبہ یہ ہے کہ قوت فکریہ میں ترکیب و ترتیب مقدمات کے بغیر اور بغیر اس کے کہ قیاسات سے کام لیا جائے معانی خود بخود ظاہر ہوتے ہیں بلکہ ذہن مطالب سے مبادی کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ اور دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ یہ معانی قوت عاقلہ میں ظہور کرتے ہیں اور قوت عاقلہ مقدمات و قیاسات کو استعمال کرتی ہے۔

روح میں ایک خاص قوت ہے جس کو نورِ قدس کہتے ہیں، جسم سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کشف معنوی اسی نور کی چمک سے ہوتا ہے۔ قوت فکریہ کا تعلق چونکہ جسم سے ہے اس لیے قوت فکریہ اس نورِ قدس کے لیے حجاب بن جاتی ہے اور معانی

مغیبہ پر نور قدس کا مشاہدہ بالعموم نہیں کرنے دیتی۔

یہ فتح و قسم کی ہوتی ہے۔

(۱) فتح فی النفس — اس میں علم تام عقلاً و نقلاً حاصل ہوتا ہے۔

(۲) فتح فی الروح — اس میں وجدان سے علم حاصل ہوتا ہے نہ کہ عقل و نقل سے۔

”نور قدس“ کی چمک سے جو علم حاصل ہوتا ہے اگر وہ قلب کے مرتبہ میں ہے تو اس کی در صورتیں ہوں گی۔ اگر وہ معانی مغیبہ میں تو اس کو ”اہام“ کہتے ہیں۔ اور اگر وہ ادوار مجرہ اور اعیان ثابتہ میں تو اس کو ”مشاہدہ قلبی“ کہتے ہیں۔ اور اگر یہ کشف روح کے مرتبہ میں ظاہر ہو تو اس کو ”شہود روحی“ کہتے ہیں۔

یہاں یہ بات بھی خاص طور پر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ کشف کبھی غلط نہیں ہوتا یہ اور بات ہے کہ اس کے سمجھنے میں مغالطہ لگ جائے۔ پھر یہ مغالطہ بھی ولی کو توہم ہو سکتا ہے لیکن نبی کو نہیں ہو سکتا۔

روایا — اس کی حقیقت یہ ہے کہ نفس انسانی، نیند کی حالت میں جبکہ حواس ظاہری معطل ہوتے ہیں تو وہ کسی بات کا مشاہدہ کر لیتا ہے۔

روایا کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ پہلی قسم تو یہ ہے کہ خواب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہو، یہ نعمت اس کو حاصل ہوتی ہے جس کو نفس مطمئنہ کی دولت مل چکی ہو۔ ان خوابوں میں جملہ حجابات مرتفع ہو جاتے ہیں۔ ان میں اوہام و تخیلات اور مکائد شیطان کا بالکل دخل نہیں ہوتا۔ التباس و اشتباہ کے بغیر حق بات صاف صاف واضح ہو جاتی ہے۔ غیب کی خبریں اس کے ذریعہ بندگان خدا کو دی جاتی ہیں۔ انہی خوابوں کے بارے میں حق تعالیٰ فرماتا ہے

لَهُمُ الْبَشَرَىٰ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ

ان کے لیے بشارت ہے دنیا کی زندگی میں بھی اور آخرت میں

بھی۔ (یونس ۱۰ : ۶۴)

مفسرین کا اتفاق ہے کہ دنیوی بشارت سے مراد روایاے صادقہ ہیں اور افروی

بشارت سے مراد رویتِ حق۔ روئے صادقہ اور مبشرات کو نبوت کا چھیا یسواں (۲۶) حصہ اس معنی میں کہا گیا ہے کہ اس دنیا کے آب و گل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عرصہ نبوت تیس (۲۳) سال ہے۔ جس کی چھیا یس ششماہیاں بنتی ہیں اور آپ کو روئے صادقہ بعثت سے چھ مہینے پہلے سے نظر آنے لگے تھے۔ اس طرح روئے صادقہ کی ایک ششماہی نبوت کی چھیا یس ششماہیوں کا چھیا یسواں حصہ ہوئی۔

بعض حضرات یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ معلومات غیب کے حصول کے چھیا یس طریقے میں جن میں سے ایک طریقہ روئے صادقہ بھی ہے۔ اس طرح یہ نبوت کا چھیا یسواں حصہ ہے۔ اس فقیر (مرتب) کے نزدیک معنی اول کو ترجیح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

۲۔ دوسری قسم خوابوں کی وہ ہوتی ہے جس میں نفسِ راحہ سے سابقہ پیش آتا ہے۔ ان خوابوں میں مختلف وجوہ کی بناء پر التباس ہو جاتا ہے۔ یہ خواب کسی باہر مبعثر کی تعبیر کے محتاج ہوتے ہیں۔ وہی حق و باطل اور کھڑے کھوٹے کو الگ الگ کر سکتا ہے تبیر کا ایک مستقل فن ہے۔ جملہ الغنی تالمسی اور محمد بن میرمن اس فن کے امام مانے جاتے ہیں۔ ان حضرات کی کتابوں کو اس معاملہ میں خاص امتیاز حاصل ہے۔ ہر قوم کے محاورے اور استعارات الگ الگ ہیں۔ ایک ہی خواب مختلف لوگ دیکھتے ہیں لیکن محاوروں اور استعاروں اور خواب دیکھنے والے کے حالات کے مطابق ان کی تعبیریں الگ ہوتی ہیں۔

حضرت محمد بن میرمن سے کسی نے اپنا خواب بیان کیا کہ میں گویا اذان دے رہا ہوں، آپ نے تبیر دی۔ تیرا تھکا تھکا جائے گا۔ مجلسِ برخواست ہونے سے پہلے ایک دوسرے شخص نے کہا میں نے بھی یہی خواب دیکھا ہے کہ گویا میں اذان دے رہا ہوں، امام صاحب نے تبیر دی۔ تو جج کرے گا۔ اہل مجلس نے حضرت امام صاحب سے پوچھا کہ حضرت دونوں نے ایک ہی طرح کا خواب دیکھا لیکن آپ نے دونوں کو جدا گانہ تبیر میں دیں اس کی کیا وجہ ہے؟ آپ نے جواب دیا۔

میں نے پہلے شخص کو دیکھا کہ اس میں شر کی علامت ہے۔ اس لیے میں نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے اس کی تعبیر لی۔

ثُمَّ اِذْكَانَ مُؤَذِّنٌ اَتَيْنَهَا الْعَذْرَا لَمْ يَسْرِ قَوْنٌ ﴿٢٠﴾

پھر ایک پکارنے والے نے پکار کر کہا کہ ”اے قافلے والو! ضرور تم چور ہو“

(یوسف ۱۲ : ۷۰)

اور میں نے دوسرے شخص کو دیکھا کہ اس میں خیر کی علامت ہے، اس لیے میں نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے اس کی تعبیر لی۔

وَ اِذْكَانَ فِي الثَّانِيں بِالْحَيَّةِ

اور لوگوں میں حج کا اعلان کر دو

(حج ۲۲ : ۲۷)

چنانچہ امام صاحب نے جیسی تعبیر دی، ویسا ہی ہوا۔ یہ فرق و امتیاز ہر کس و فاکس کا کام نہیں۔ یہ ایک ماہر مفسر ہی کا کام ہے۔ چنانچہ مفسرین میں مندرجہ ذیل اوصاف کا ہونا ضروری ہے۔

۱۔ دانا ہو، قرآن و حدیث پر پورا عبور رکھتا ہو۔

۲۔ زبان خوب جانتا ہو اور اشتقاق لفظی سے اچھی طرح واقف ہو۔

۳۔ قیادہ شناس اور مردم شناس ہو۔

۴۔ اصول تعبیر میں ماہر ہو۔

۵۔ متقی اور پرہیزگار ہو۔ اخلاق حسنہ کا حامل ہو اور اخلاق سیئہ سے دور ہو۔

ایک شخص حضرت امام جعفر صادقؑ کے پاس آیا۔ عرض کیا : میں نے خواب دیکھا ہے کہ

”میں ایک دن اور ایک رات بارش میں بھیگ رہا ہوں۔ آپ نے تعبیر دی تو نے بہت اچھا خواب دیکھا ہے۔ یہ خدا کی رحمت تھی جس میں تو بھیگ رہا تھا تجھے امن ملے گا اور رزق میں کشادگی ہوگی۔“

ایک اور شخص حضرت محمد بن سیرینؒ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میں نے خواب دیکھا ہے

کہ میں بارش میں بھیگ رہا ہوں۔ آپ نے تعبیر دی۔ تیرے گناہ بہت ہو چکے ہیں اور خطاؤں نے تجھے گھیر لیا ہے (توبہ کر)

اس تعبیر کا ماخذ یہ آیت تھی۔

وَأَمْنًا عَلَيْهِمْ قَطْرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذِرِينَ ﴿٥٨﴾

اور ہم نے ان پر ایک نئی طرح کا مینہ برسایا، سو جو لوگ تنبیہ کیے جا چکے تھے، ان کے حق میں یہ کیسا برا مینہ تھا۔

(النمل : ۲۷ : ۵۸)

ایک مرتبہ اس فقیر (مرتب) نے بھی اپنی نو جوانی کے زمانے میں ایک خواب دیکھا تھا کہ گویا میں ایک ”لعل“ دیکھ رہا ہوں۔ لعل اتنا روشن ہے کہ اس نے اپنے اطراف کے ایک بڑے حصے کو روشن کر دیا ہے۔ میں نے بڑھ کر وہ لعل اٹھا لیا اور خوش ہوا کہ ایک بڑی قیمتی چیز مجھے مل گئی۔

جب میں نے اپنا یہ خواب حضرت والد ماجد قدس سرہ سے عرض کیا تو آپ نے ”لعل“ کی تعبیر ”علم“ سے فرمائی۔ کاش ایسا ہو ہی جاتا! بحر علم کے ساحل پر مونگے چنے عمر گزر گئی اور تلوے تک خم نہ ہو سکے، لیکن حضرت والد ماجد قدس سرہ کے فیضِ تعبیر سے اتنا ضرور محسوس کرتا ہوں کہ پھر اس کے بعد مجھے طبعاً اہل سے اک توحش اور علم سے اک انس ماضی ہو گیا، واللہ اعلم بالصواب۔

۳۔ تیسری قسم خوابوں کی وہ ہوتی ہے جن کو اضطراباتِ احلام“ کہا جاتا ہے۔ یہ نفسِ لوامہ اور متخیلہ کی نری کارگزاری سے نظر آتے ہیں۔ عالمِ مثال سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ خواہشاتِ نفس اور اخلاقِ سیدہ میں مبتلا رہنا۔ طہارت و عبادت سے گہریاں ہونا، ان خوابوں کا باعث ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ان کو احتلامِ شیطانی بھی کہتے ہیں۔ یہ بالکل لغو، بے معنی اور بیہودہ خواب ہوتے ہیں۔

یہاں یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ روئےِ صادقہ حقیقی اور مجازی اگرچہ عالمِ مثال سے آتے ہیں لیکن خود عالمِ مثال میں جو صورتیں آتی ہیں وہ اوپر کے مراتب سے بھی آتی ہیں اور نیچے کے مراتب سے بھی۔ نفس اگر مہذب، ساکن اور خواہشات سے خالی ہو تو وہ ملکہِ تمیز سے قریب ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں عالمِ مثال میں صورتیں اوپر کے مراتب سے آتی ہیں اور اگر نفس غیر مہذب، غیر ساکن اور خواہشات سے معمور ہو تو وہ بہیمیت سے قریب ہوتا ہے اور ایسی صورت میں صورتیں نیچے کے مراتب سے آتی ہیں۔

عالم مثال میں صورتوں کی آمد

ملکوتیت : نفس مہذب، ساکن، خواہشات سے خالی

احدیت	وحدت	واحدیت	ارواح	امثال	اجسام	انسان
-------	------	--------	-------	-------	-------	-------

بہیمیت : نفس غیر مہذب، غیر ساکن، خواہشات سے معمور

۱۸۲ء "اجسام : وہ عالم ہے جس کی تخلیق مادے سے ہوئی۔ اسی عالم کو عالم خلق بھی کہتے ہیں کیونکہ خلق کے معنی ہیں ایک شے کے واسطے سے دوسری شے بنانا۔

۱۸۱ء وہ عالم برزخ یا عالم مثال جہاں ارواح، دنیا میں آنے سے پہلے رہتی ہیں "جابلقا" کہلاتا ہے اور وہ عالم برزخ یا عالم مثال جہاں ارواح، اجسام سے مفارقت کے بعد جا رہی ہیں "جابلسا" کہلاتا ہے۔ اس میں روہیں اعمال کی مثالی صورتیں اختیار کر لیتی ہیں۔ یہ دونوں عالم، روحانی، نورانی اور غیر مادی ہیں۔

۱۸۳ء عالم شہادت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ بہ چشم ہر شاہدے میں آتا ہے۔ یہ ایک ایسا عالم ہے جس کو اس خمسہ ظاہری سے ہر شخص دیکھ رہا ہے اور اسی وجہ سے اس کو عالم محسوس، عالم مرنی، عالم کیفیت اور عالم رنگ و بو، عالم آب و گل وغیرہ بھی کہتے ہیں اور اسی کو عالم ناموس، عالم خلق اور عالم ملک بھی کہا جاتا ہے۔

اس میں اجسام و اشیاء شکل و صورت، رنگ و وزن رکھتے ہیں۔ طول و عرض بھی ہوتا ہے اور خرق و التیام بھی۔ اس میں اشیاء تدریجاً کمال کو پہنچتے ہیں، انہیں ارواح کی طرح دفعۃً کمال حاصل نہیں ہوتا (عالم ارواح اور عالم مثال سے اس کے تقابلی مطالعہ کے لئے دیکھیں حاشیہ نمبر ۱۷۵)۔

اس میں ہر حالت سابق، حالت لاحق کے لئے ممد و معاون ہوتی ہے۔ اشیاء بھی مخلوق ہوتے ہیں اور ان کے استعدادات بھی مخلوق و مجعول۔ زمان و مکان ہوتا ہے لیکن تینوں نعمانوں میں سے صرف حال مشہود ہوتا ہے۔ ماضی اور مستقبل مشہود نہیں ہوتے اس عالم

میں جو کچھ بھی ہوتا ہے، اس کا وجود عالم مافوق میں ضرور ہوتا ہے۔ خواہ وہ عرض و جوہر ہو یا خط و ہندسہ یا کچھ اور

۱۸۴ عَمَّا کے لئے دیکھو حاشیہ نمبر (۱۴۳)

۱۸۵ عقل کل کے لئے دیکھو حاشیہ نمبر (۱۴۴)

۱۸۶ نفس کل کے لئے دیکھو حاشیہ نمبر (۱۴۶)

۱۸۷ طبیعت : وہ قوت ہے جس کی تخلیق تو میوئی کے بعد ہوئی لیکن اس کو میوئی پر مسلط کر دیا گیا ہے اور جس نے میوئی کو اس صورت سے آراستہ کیا جس کے وہ لائق ہے مثلاً آسمان کے میوئی کو آسمان کی صورت، گھوڑے کے میوئی کو گھوڑے کی صورت اور انسان کے میوئی کو انسان کی صورت عطا کی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

ان الله مُلْكًا لیسوق الاھل الی الاھل

اللہ کا ایک فرشتہ ہے جو اہل کو اہل کی جانب چلاتا ہے

یہاں مُلک سے مراد یہی قوت طبعی ہے جو ہر صورت کو اس کے مناسب مادے کی جانب لے جاتی ہے۔

۱۸۸ میوئے کلی : وہ چیز جس میں اشیاء کی صورتیں ظاہر ہوتی ہیں اور وہ

نفس دھاتی ہے۔ ہر وہ باطن بھی میوئی ہے جو صورت ظاہر رکھتا ہو۔

۱۸۹ جوہر ہبہ : وہ باریک باریک اجزاء یا ذرات یا جزر دلا یا تجزی یا دقائق

جن کے اجتماع و اتصال سے تمام اجسام بنے اور ان سے عالم اجسام بنا۔ ہبہ ہی دراصل میوئی کی اصل ہے۔ اور یہ (ہبہ) تنزلات و جوہر کا وہ مرتبہ ہے جس میں اجسام کو کشادہ کیا جاتا ہے۔ یہ مرتبہ عینی نہیں بلکہ مثل غنقا کے ہے جو دیکھنے میں نہیں آتا بلکہ سننے میں آتا ہے۔ عقل اول کے بعد جو ہر ہبہ ایک جوہر ہے جس میں اجسام کی صورتیں مفتوح ہوتی ہیں۔

شکل — اس تعین کا نام ہے جو میوئی کو عارض ہوتی ہے۔

میوئی — وہ جو ابھی شکل نہ لیا ہو، مگر شکل لینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

جسم — شکل و بیولی کے ملنے سے جسم بنتا ہے۔

شکل کل — جو ہر مہار کے ذرات جب ایک دوسرے کے نزدیک ہوتے ہیں اور مختلف اشکال میں نمودار ہوتے ہیں تو کلی مشترک شکل کو شکل کل کہا جاتا ہے۔

بیولائے کل — شکل لینے کے اعتبار سے اور محل صور ہونے کے لحاظ سے جو ہر مہار کو بیولائے کل کہا جاتا ہے۔

جسم کل — بیولائے کل اور شکل کل کا مجموعہ جسم کل یا جسم عالم کہلاتا ہے۔

۱۹۰ عرش — سب سے اونچا آسمان جو تمام افلاک و صورتیں و معنویہ کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اس آسمان کی سطح مکانیت و زمانہ ہے۔ اس کی ہوت مطلقہ وجود ہے خواہ عینی ہو یا حکمی۔ اس آسمان کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ اس کا باطن عالم قدس ہے جو اسماء و صفات کا عالم ہے۔ اس کا ظاہر عالم انس ہے جو تشبیہ و تجسیم و تصویر کا محل ہے اور جو جنت کی چھت ہے۔ یہ مکان جہت ستہ سے منزہ ہے۔ منظر اعلیٰ ہے۔ تمام اقسام موجودات کو گھیرے ہوئے ہے جس طرح جسم میکمل انسانی جمیع متفرقات انفس کا جامع ہے۔ اسی طرح عرش جسم کلی ہے جو جمیع متفرقات آفاق کا جامع ہے۔ اس میں اسماء و صفات کے مجلا کو کثیب کہتے ہیں جس کے معنی ریت کے بند توڑے کے ہیں۔ اہل جنت مشاہدہ حق کے لیے اسی کی جانب جائیں گے اور اس پر کھڑے ہوں گے۔ جب مطلقاً ”عرش“ کہا جاتا ہے تو اسی آسمان سے مراد ہوتی ہے۔ جب صفات کے ساتھ اسے مقید کیا جاتا ہے، تو کثیب کہتے ہیں۔

”عرش مجید“ سے عالم قدس مراد ہوتا ہے، جو مرتبہ روحانیت ہے۔

”عرش عظیم“ سے حقائق ذاتیہ اور مقتضیات نفسانیہ مراد ہوتے ہیں جن کی مکانت اور عظمت بھی عالم قدس ہی ہے۔

”عالم قدس“ سے معانی الہیہ مراد ہیں جو احکام خلقیہ اور نقائص کونیہ سے مقدس و

منزہ ہیں۔

۱۹۱ رحمت دو طرح کی ہے : ایک رحمانیت اور ایک رحیمیت ۔

حضرت مصنف قدس سرہ نے یہاں جس رحمت کے متعلق بیان فرمایا ہے ، وہ رحمانیت ہے ، جس کو رحمت امتنانیہ اور رحمت وجودی بھی کہتے ہیں ۔ یہ رحمت کسی حُسنِ عمل کا صلہ نہیں ہوتی ۔ بلکہ یہ ایک فیض جاری ہوتا ہے جو بلا کسی امتیاز و تفریق کے مخلوقات کو مسلسل پہنچتا رہتا ہے ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تمام عالموں کے لئے رحمت وجودی ہیں ، وہاں سلطانک الامتہ للعالمین سے یہی رحمت مراد ہے ۔ رحمانیت عام ہے اور رحیمیت مومنین کے ساتھ خاص ہے ۔ کسی غیر مومن اور غیر مسلم کو رحیمیت کا فیض نہیں پہنچتا ۔ رحیمیت میں کسی قسم کی ناگواری نہیں ہوتی البتہ رحمانیت میں کبھی تکلیف و اذیت بھی شامل ہو جاتی ہے ۔ رحمانیت کی نفقت و اذیت ایسی ہی ہوتی ہے جیسے کوئی باپ ، بیٹے کو مار کر ادب سکھاتا ہے یا طبیب مریض کو کڑوی گولی دیتا ہے ۔ جس میں اگرچہ ناگواری ہے لیکن مقصود تلویب ، میرت سازی اور صحت ہے ، اس لئے یہ رحمت ہی ہے ۔ اس طرح دنیا میں کوئی ایک چیز بھی ایسی نہیں جس میں رحمانیت شامل نہ ہو ۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ رحمت تو رحمت ہے ہی لیکن اس کی رحمت بھی رحمت ہے اور عین رحمت ہے ۔

۱۹۲ کرسی سے مراد جملہ صفات فعلیہ کی تجلی ہے ۔ یہ انتدار الہی کی مظہر ہے اور امر و نہی کے جاری ہونے کا محل ۔ حقائق کو نہی کے ظہور کے لئے لطافت الہیہ کی پہلی توجہ کرسی میں ہوتی ہے اور حق تعالیٰ نے اپنے قدسین اس پر لٹکائے ہوئے ہیں ۔ اس میں صفات اضدادیہ کے آثار کا ظہور تفصیل وار ہے ۔ وسع کرسیہ السموات والارض میں وسعت کے دو معنی ہیں ۔

(۱) وسعت علمی و حکمی

(۲) وسعت وجودی و عینی

اور یہاں دونوں ہی وسعتیں مراد ہیں ۔

۱۹۳ قدسین سے حضرت مصنف قدس سرہ نے رحمت و غضب مراد لیے ہیں ۔ قدسین میں سیدھا الٹا ، دایاں بایاں ایک دوسرے کے متضاد ہیں ۔ رحمت و غضب بھی چونکہ صفات اضدادیہ ہیں اس لئے قدسین کہہ کر اصطلاح صوفیہ میں ان سے ضدین مراد لی جاتی ہے ۔

بعض حضرات صوفیہ دو اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں یعنی "قدیم" اور "نعلین" اور ان دونوں میں ان کے پاس ایک فرق بھی ہے۔ قدیم سے وہ متضاد ذاتی حکم مراد لیتے ہیں مثلاً حدوث و قدم، حقیقت و خلقت، وجود و عدم، تنہا ہی و عدم تنہا ہی، تشبیہ و تنزیہ۔ اور "نعلین" سے وہ متضاد امور مراد لیتے جاتے ہیں جو مخلوق کی طرف متعدی اور متجاوز ہوتے ہیں، مثلاً رحمت و غضب، نفع و ضرر، فرق و جمع وغیرہ۔

لیکن حضرت مصنف قدس سرہ نے "قدیم" اور "نعلین" میں فرق نہیں فرمایا ہے۔

۱۹۴ **نصوص الحکم** میں حضرت محی الدین ابن عربیؒ فرماتے ہیں :
 "اس خلقت جامع و منظر تام کو انسان و خلیفہ کا نام دیا گیا۔"

انسان کا نام اس لیے دیا گیا کہ انسان ہر دمک حشم اور آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں۔ چونکہ انسان کی نشأت و خلقت تمام تفصیلات کو عام و شامل ہے اور تمام حقائق عالم کو حاوی ہے اور وہ حق تعالیٰ کے لیے بلاشبہ ایسا ہے جیسے آنکھ کی پتلی۔ پتلی ہی سے دیکھا جاتا ہے اور اسی کو محل بصر کہتے ہیں، اسی لیے اس خلقت جامع کا نام انسان رکھا گیا گویا کہ انسان ہی کے توسط سے حق تعالیٰ اپنی مخلوقات کو ملاحظہ فرماتا ہے اور اس پر رحم فرماتا ہے اور اس کو وجود عطا کرتا ہے کیونکہ مقصود تخلیق انسان ہی ہے۔"

اس مرتبہ میں بار بار انسان کا لفظ استعمال ہو گا کیونکہ اس مرتبہ کا نام ہی یہ ہے۔ اس لیے یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہنا چاہیے کہ یہاں انسان یا آدم سے مراد "انسان کلی" ہے جو تجلی اعظم شان الوہیت ہے، جس کے مظاہر انسان ہائے جزئی ہیں۔

انسان ہی کے ذریعہ سے حق تعالیٰ نے جملہ موجودات کے قفل کھولے ہیں، اسی وجہ سے انسان کو "فاتحہ الکتاب" بھی کہتے ہیں اور ان سات صفات نفسیہ کی وجہ سے جو حق و عبد میں منقسم ہیں یعنی حیات، علم، ارادہ، قدرت، سماعت، بصارت، کلام — انسان کو "سبع مشائی" بھی کہتے ہیں۔

۱۹۵ ابلیس، انسان کے علو اور اس کی رفعت کو نہ سمجھ سکا اور سجدے سے انکار کر دیا۔ حق تعالیٰ نے انسان کی تخلیق اپنے دونوں ہاتھوں سے کی تھی۔ حق تعالیٰ کے دونوں ہاتھوں سے مراد انسان کا صورت عالم اور صورت حق کا جامع ہونا ہے جبکہ ابلیس عالم کا ایک جزو ہے، اس کو یہ جامعیت کہاں نصیب۔ اسی جامعیت کی وجہ سے انسان خلیفۃ اللہ بنا۔ اگر کوئی شخص جس بات میں خلیفہ بنا ہے، جس جگہ خلیفہ بنا ہے، اپنے مختلف اور خلیفہ بنانے والے کی صورت اور خصوصیات، صفات و کمالات میں ظاہر ہو تو وہ خلیفہ ہی کیا ہوا۔ اگر خلیفہ کے پاس وہ ساری چیزیں نہ ہوں جن کی ضرورت رعایا کو ہوتی ہے تو وہ خلیفہ ہی کیا ہوا۔ اگر اس جگہ جہاں وہ خلیفہ بنایا گیا ہے، تصرف نہ کر سکے، بے اختیار و عاجز ہو تو وہ خلیفہ تو نہیں مٹی کا مادہ ہو گا۔ مگر یہ تصرف وہ اپنی مرضی سے نہیں کر سکتا کیونکہ وہ صرف خلیفہ ہی نہیں "امین" بھی ہے۔ اس کو صفات و وجوہ دے کر ظہور و وجود کا امین بنایا گیا ہے۔

لَا تَعْرِضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَإِنَّ أَنْ يَحْمِلْنَهَا
وَإِنْ شَفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے
پیش کیا تو وہ اسے اٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اس سے
ڈر گئے، مگر انسان نے اسے اٹھالیا، بے شک وہ بڑا ظالم
اور جاہل ہے۔ (الاحزاب ۷۲)

حق تعالیٰ نے یہ امانت آسمانوں، زمینوں اور پہاڑوں پر پیش کی مگر انھوں نے
اور ان کے رہنے والوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کیا۔ یہ انکار بوجہ مرتابی نہ تھا
بلکہ بوجہ عدم استعداد ذاتی تھا۔ ان میں یہ صلاحیت تھی ہی نہیں کہ وہ اسے قبول کرتے۔ اگر
ایک شخص کسی دیوار کے سامنے کھڑا ہوتا ہے تو ہرگز اس دیوار میں اس کا عکس نہیں آئے گا کیونکہ
وہ دیوار کثیف ہے۔ اسی طرح اگر وہ شخص کسی شفاف ترین شیشہ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے،
تب بھی عکس اس شیشہ میں نہیں آئے گا کیونکہ وہ شفاف و لطیف ہے۔ لیکن وہ شخص جب

کسی ایسے آئینہ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے جس کا ایک رخ تو شفاف ترین ہے اور دوسرا رخ
 زنگار آلودہ، تو عکس فوراً آجائے گا۔ اسی طرح حق تعالیٰ نے اپنی صفات وجودی کو جب
 آسمانوں اور اس کے رہنے والوں یعنی ملائکہ پر پیش کیا جن کی حقیقت لطافت و شفافیت ہے
 تو وہ بھی مجبور ہے۔ اور جب زمین اور پہاڑوں اور ان کے رہنے والوں پر پیش کیا جن کی
 حقیقت کثافت ہے تو وہ بھی اس کو قبول نہ کر سکے۔ لیکن انسان نے جس کا ایک رخ
 ملکوتیت سے تابدار ہے اور دوسرا ہمہمیت سے آلودہ، فوراً یہ امانت قبول کر لی۔
 اس آئینہ زنگاری میں عکس فوراً آگیا۔

آسمان بار امانت تو انست کشید
 قرعہ فال بنام من دیوانہ زدند (حافظ)
 (آسمان بار امانت نہ اٹھا سکا اور قرعہ فال مجھ دیوانے کے
 نام نکل آیا)

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
 چمن زنگار ہے آئینہ باد بہاری کا (غالب)
 مرض اس امانت کے مل جانے سے انسان "امین" ہوا۔ اس امانت کو استعمال
 کرنے، مختلف کی مرضی کے مطابق برتنے کے لیے اس کی طرف سے جو ہدایات جاری
 ہوئیں، انہیں دھی کہا جاتا ہے۔ اس لیے علم شریعت کا جاننا ضروری اور فرض قرار دیا گیا
 اس کے بغیر آقا کی مرضی معلوم کرنے کا کوئی اور ذریعہ انسان کے پاس نہیں ہے۔ اس
 امانت کا حق اس وقت تک ادا نہیں ہو سکتا جب تک شریعت کا خوب اچھی طرح حق ادا
 نہ کیا جائے۔

۱۹۶ قرآن حکیم کے الفاظ یہ ہیں :

اجْعَلْ فِيهَا مَنْ يُفِيدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ
 وَمَنْ نُسَخِّ بِمَعْنِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ (البقرہ : ۳۰)

۱۹۷

قرآن حکیم الفاظ یہ ہیں :

قَالَ الْاٰخِرُ وَنَحْنُ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِيْنٍ ۝

۱۹۸

اس سینہ میں کائنات رکھ لی میں نے

کیا ذکر صفات، ذات رکھ لی میں نے

ظالم سہی، جاہل سہی، نادان سہی

سب کچھ سہی، تیری بات رکھ لی میں نے

(تجدید آبادی)

۱۹۹

قرآن حکیم کے الفاظ یہ ہیں :

قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَا تُغْوِيَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ ۝ (مس ۳۸: ۸۲)

ابلیس کے تعلق سے سو فیہ کرائم یہ عجیب و غریب نکتہ بھی بیان فرماتے ہیں کہ ابلیس کے وجود میں بے شمار منوعات کے ساتھ ننانوے مظاہر ہیں، جن کے اصولی مظاہرات ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ دنیا و مافیہا۔ اس میں ابلیس کفار و مشرکین پر ظاہر ہوتا ہے یعنی اگر کسی انسان کے پاس وہ دنیا و مافیہا کے راستے سے آ رہا ہے تو اسے سمجھ لینا چاہیے کہ وہ کفر و شرک کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اسی لئے ابلیس نے اس کے پاس آنے کے لئے یہ دروازہ مفتوح کیا ہے۔ دنیا و مافیہا کی رغبت، کفر و شرک میں مبتلا ہونے کا پیش خیمہ ہے۔

۲۔ طبیعت، شہوت، لذت۔ اس میں ابلیس عام مسلمانوں پر ظاہر ہوتا ہے اس راستے سے اگر وہ کسی کے پاس آ رہا ہے تو اس کو سمجھ لینا چاہیے کہ اب اس کے اسلام کی خیر نہیں۔ اسے فوراً شہوت و لذت کے راستے سے ہٹ جانا چاہیے ورنہ عین ممکن ہے کہ اسلام کی نقد جنس اس کے ہاتھ سے جاتی رہے۔

۳۔ عُجب۔ اس میں وہ نیک اور بھلے لوگوں پر ظاہر ہوتا ہے۔ اس کی علامت یہ ہے کہ انھیں اپنے نیک اور بھلے اعمال بہت اچھے معلوم ہونے لگتے ہیں۔ اور وہ خود کو عام مسلمانوں سے برتر سمجھنے لگتے ہیں۔ انھیں اپنی عظمت اور بڑائی کا دم ہوا جاتا ہے اور پھر ابلیس اس دم

کو اس قدر بڑھاتا ہے کہ اعمال صالحہ میں تخفیف شروع ہو جاتی ہے اور رفتہ رفتہ یہ لوگ بد اخلاقی، بدگمانی، غیبت، فسق و فجور اور خاندانی فخر و غرور میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

بالآخر ہر مسلمان کو امداد بالخصوص سالک کو یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ عجب و غرور ہی وہ اخلاق ہے جس کی وجہ سے ابلیس کو باہر گاد رب العزت سے مردود قرار دیا گیا۔ یہ اخلاق اختیار کر کے دنیا میں آج تک کوئی بھی سرخرو نہ ہو سکا۔ جو ہر اٹھا کر چلتا ہے، اس کی گردن توڑ دی جاتی ہے۔ یہی قانون قدرت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غرور اللہ تعالیٰ کی چادر ہے۔ جو صرف اسی ذات کبریا پر زیب دیتی ہے۔ خود اس نے کہا ہے۔

التکبر ردائی فمن جلبنی ادخلہ النار

غرور میری چادر ہے، جو اس کو گھنچے گا میں اس کو جہنم میں جھونک دوں گا

ابلیس نے یہی چادر گھسیٹنے کی کوشش کی تھی۔ نتیجہ کیا نکلا؟

تکبر عزرا زیل را خوار کرد

بہ زندان لعنت گرفتار کرد (سعدی)

(تکبر نے عزرا زیل (ابلیس) کو ذلیل و خوار کر کے لعنت کے

قید خانے میں گرفتار کر دیا)

حضرت غوث الاعظمؒ نے تواضع کو طریقہ قادریہ کے بنیادی اصولوں میں شامل کر کے بتایا ہے کہ عجب و غرور کی راہ پر چلنے والے کے لئے طریقت کا ہر دروازہ بند ہوتا ہے۔

۴۔ ریا۔ اس میں ابلیس عابدوں اور زاہدوں پر ظاہر ہوتا ہے۔ ان کے دل میں یہ بات ڈال دیتا ہے کہ تم اللہ والے ہو۔ اپنے نیک اعمال کو لوگوں پر ظاہر کرو تاکہ لوگ تمہارے مرید اور متقین بنیں۔ اور تمہاری پیروی کر کے ہدایت کی راہ بھی پائیں اور تم اللہ والے بھی کہلاؤ۔ اس طرح ان عابدوں اور زاہدوں کی منتیں فاسد ہو جاتی ہیں اور ان کا عمل باعث ثواب ہونے کے بجائے باعث عذاب بن جاتا ہے۔

۵۔ علم کا ختناس۔ اس میں وہ علماء پر ظاہر ہوتا ہے علماء کو یہ گمانا جہاں مشکل ہے وہاں ایک جاہل کی بد نسبت آسان بھی ہے۔ کیونکہ علماء کا ایمان بالعموم علم استدلالی اور عقل

استدلالی کے سہارے قائم رہتا ہے۔ جبکہ ایک جاہل کا ایمان ”عشق“ کے سہارے قائم رہتا ہے اور عشق میں چوں چہ اپنی گنجائش نہیں ہوتی۔ ایک عاشق کے پاس قال اللہ و قال الرسول ہی اصل ہے۔ عقل خواہ اس کی کتنی ہی مخالفت کرتی رہے، اس کی بلا سے۔ دراصل عشق کی راہ میں عقل استدلالی کو خیر باد کہہ دینا ”صدیقین“ کی صفت ہے۔ جن کا مقام و مرتبہ انبیاء سے چھوٹا اور باقی تمام اولیاء سے بڑا ہوتا ہے۔

لہذا جو شخص بھی عقل استدلالی کو رخصت کر کے عشق کے سہارے چلتا ہے تو حق تعالیٰ صدیقین کے نور ایمانی کا پرتو اس کے دل پر چمکا دیتا ہے۔ اور اس کا بیڑا پار ہو جاتا ہے۔

علماء کو ابلیس اس طور سے بہکا تا ہے کہ ان کے دماغوں میں علم کا خناس بٹھاتا ہے اور انہیں سمجھاتا ہے کہ تم اپنے وقت کے بہت بڑے عالم فاضل ہو۔ پھر یہ غرور علمی راہ حق میں ان کے لیے سنگ گراں بن جاتا ہے۔ اور حق کو قبول کرنے نہیں دیتا۔

۶۔ عادات اور طلب راحت — اس میں ابلیس طالبان حق اور سالکان طریقت پر ظاہر ہوتا ہے امدان کی محنتوں کو شدت عبادت میں تھکا ڈالتا ہے تاکہ وہ تھک بار کر اپنا راستہ ترک کریں اور نفس و طبیعت کی طرف پلٹ آئیں۔ اس طرح عبادت کے وقت کسل پیدا کرتا ہے۔ شب بیداری کا عزم کیجئے تو نیند کو غالب کر دے گا۔ نفلوں کی نیت کیجئے تو سستی کو غالب کر دے گا وغیرہ وغیرہ۔

۷۔ معارف الہی میں التباس — اس میں ابلیس، اولیاء اللہ اور عارفین پر ظاہر ہوتا ہے، اعتقادات، تجلیات اور فہم میں التباس کرتا رہتا ہے۔ انبیائے کرامؑ کے علاوہ کوئی فرد بشر بھی اس سے محفوظ نہیں۔ بڑے سے بڑے ولی کے پاس بھی یہ اپنی کارگزاریاں جاری دکھتا ہے۔ مقررین اس کے مکائد کو پہچان لیتے ہیں۔ ایسی باریک چالوں سے ان کے پاس جاتا ہے کہ اس کی چالوں کو سمجھنا صرف اولیاء اللہ کا ہی حصہ ہوتا ہے۔ عام آدمی تو اس کے متعلق سوچ بھی نہیں سکتا۔

انہی مظاہر کی قوتوں کی بنیاد پر اس نے قسم کھائی تھی کہ

”اے رب! قسم ہے تیری عزت کی، میں انسانوں کو ضرور
گمراہ کر کے چھوڑوں گا۔“

اس سے بچنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہر وقت انسان اللہ تعالیٰ کی پناہ میں رہے
یہی بڑی مضبوط پناہ گاہ ہے۔ جہاں سے انسان کو گھسیٹ نکالنا اس کے بس میں نہیں۔
اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کا یہی مفہوم ہے۔

۲۰۔ مقام محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ”بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر“
کے مصداق ہے۔ جملہ مخلوقات میں حضور ہی سب سے اعلیٰ و ارفع ہیں۔ آپ ہی انسان
کامل بالذات ہیں اور باقی تمام انسان کامل، بالعرض ہیں۔ اس لیے آپ ہی خلیفۃ اللہ ہیں
اور دوسروں کو یہ مقام و مرتبہ آپ کے طفیل میں آپ کی پیروی و اتباع اور محبت سے ظنی طور پر
حاصل ہوتا ہے۔

اس اتباع کی دو قسمیں ہیں :

۱۔ اتباع ظاہری : یہ مرتبہ نبوت سے متعلق ہے۔ نبوت سے ان احکام شرعیہ
کی جانب اشارہ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم عالم قدس سے بواسطہ جبریل علیہ السلام
حاصل فرما کر خلق کو پہنچاتے تھے۔

۲۔ اتباع باطنی : یہ مرتبہ ولایت سے متعلق ہے اور ولایت امرار توحید کا وہ
فیضان ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم مقام لی مع اللہ میں بلا واسطہ جبریل براہ راست
حق سبحانہ و تعالیٰ سے اخذ فرما کر خلق کو پہنچاتے ہیں، اسی لیے عرفاء نے کہا ہے :

الولایۃ افضل من النبوة

یعنی ولایت نبوت سے افضل ہے

عرفاء کے اس قول میں اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین رکھیں کہ یہاں ولایت سے مراد
”ولایت نبی“ ہے نہ کہ ”ولایت ولی“۔ ولی کی ولایت کا منبع فیض نبی اور وصول ہوتا ہے
اور نبی کی ولایت کا منبع فیض حق تعالیٰ۔ اگر یہاں ولایت سے مراد ”ولی کی ولایت“ لے
لی جائے تو بہت بڑی غلطی ہوگی۔

ولایت کی دو قسمیں ہیں :

- ۱- ولایت عامہ ، یہ عام مومنین کے لیے ہے۔
- ۲- ولایت خاصہ ، یہ واصلین حق کے لیے ہے، مقام فنا اس کا ادنیٰ مرتبہ ہے۔ اور اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ اپنے اسماء و صفات بطور علم و یقین و حال کے ظاہر فرما کر ان کے ذریعہ اس ولی کو تاثیر و تصرف کی قوت عطا فرمادیتا ہے۔ اور اپنے اسماء و صفات کا اس کو متولی کر دیتا ہے۔ اس مرتبہ کے حصول کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کامل، آداب صالحین کی پیروی اور اولیاء اللہ سے محبت ضروری امور ہیں۔ ان کے بغیر ولایت خاصہ کا تصور ہی عبث ہے۔

یہ اولیاء اللہ خواہ وہ حاملین ولایت عامہ ہوں یا حاملین ولایت خاصہ، رجال اللہ یعنی مردان خدا کہلاتے ہیں۔

رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ

ایسے لوگ جنہیں نہ تجارت اللہ کی یاد سے غافل کرتی ہے اور نہ خرید و فروخت۔ (النور ۲۴ : ۳۷)

ان کا وجود ہر زمانے میں رہا ہے اور رہے گا۔ قیام کائنات کا دار و مدار انہی پر ہے۔ عہد و لب کے درمیان فیض رسانی کا یہی ذریعہ ہوتے ہیں۔ امور تکوینی کے انصرام و تصرفات کو نیہ کی قدرت سے یہ نوازے جاتے ہیں۔ ان کی برکت سے بارشیں نازل ہوتی ہیں۔ کھیتیاں لہلہاتی ہیں۔ شہر و قصبات آباد رہتے ہیں۔ ان کے ذریعہ فتح و نصرت کے دروازے کھولے جاتے ہیں۔ قوموں کے انقلابات رونما ہوتے ہیں۔ لوگوں کے حالات کو اٹھاپٹا جاتا ہے۔ زمانے کو گردش دی جاتی ہے۔ اولیاء اللہ دو قسم کے ہیں :

- ۱- اولیائے ظاہرین - ان کے سپرد امور تشریعی اور خدمت ہدایت ہوتی ہے۔ یہ علمائے حق کے طور پر امت میں معروف ہوتے ہیں، انھیں حسب ضرورت عزت و شہرت سے نوازا جاتا ہے۔ ہر زمانے میں حق کو حق اور باطل کو باطل کہنا ان کا شعار ہوتا ہے۔ یہ برسرِ منبر بھی اور بر سرِ مدار بھی حق کے کھلم کھلا علم بردار رہتے ہیں۔ ان کی اجتہادی غلطیاں بھی

نیکیاں ہوتی ہیں۔ جو شخص بھی خلق خدا کی ہدایت و رہبری کا کام جس درجہ میں بھی کر رہا ہے، وہ اپنے درجہ میں اسی درجہ کے مطابق ولی اللہ ہے۔

۲۔ اولیائے مستورین — ان کے سپرد امور حکومتی کا انتظام و انصرام ہوتا ہے۔ یہ اختیار کی نگاہوں سے مستور ہوتے ہیں۔ یہ صاحب خدمت ہوتے ہیں۔ اور اعلان خدمت سے مستغنی۔ ان کو ”رجال الغیب“ کہا جاتا ہے۔ ان میں ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو انبیاء علیہم السلام کے قدم بہ قدم چل کر عالم شہادت سے اس غیب کی جانب منتقل ہو جاتے ہیں جسے ”مستوی الرحمن“ کہا جاتا ہے۔ یہ نہ پہچانے جاتے ہیں اور نہ ان کا وصف بیان کیا جاسکتا ہے۔ حالانکہ وہ انسان ہیں۔ ان میں ایسے بھی ہوتے ہیں جو صرف اپنے اپنے ٹھکانوں ہی میں پائے جاتے ہیں۔ عالم احساس میں جس انسان کی چاہیں شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ یہ کبھی کبھی مغیبات کی خبر بھی دے دیتے ہیں۔ ان میں ایسے بھی ہوتے

ہیں جو سارے عالم میں پھرتے ہیں۔ ظاہر بھی ہوتے ہیں، پھر غائب ہو جاتے ہیں۔ لوگوں سے ہم کلام بھی ہوتے ہیں۔ ان کے سوالوں کا جواب بھی دیتے ہیں۔ یہ لوگ بالعموم جنگلوں، پہاڑوں اور تہروں کے کنارے بستے ہیں۔ لیکن ان میں کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو شہروں ہی میں رہتے ہیں۔ اور بشریت کے پورے لازم کے ساتھ اسباب و علل کی دنیا میں رہتے ہیں۔ معاشرتی سطح کے مطابق گھروں میں رہتے ہیں۔ شادی بیاہ بھی کرتے ہیں۔ بیمار بھی پڑتے ہیں۔ علاج بھی کراتے ہیں۔ ان سے دوستی اور دشمنی بھی رکھی جاتی ہے۔ ان سے حسد بھی کیا جاتا ہے۔ معزز بھی ہوتے ہیں اور ان کی تحقیر و تذلیل بھی کی جاتی ہے۔ لوگ انہیں ایذاؤں بھی پہنچاتے ہیں۔ ان ایذاؤں پر یہ صبر کرتے ہیں اور اسی صبر سے ان کے مراتب بلند ہوتے رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کے احوال کو لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رکھتا ہے۔ انہی کے متعلق ارشاد ہوا۔

اولیائی تحت قبائی لا یعرفہم غیرہ
میرے دوست میری قبا کے نیچے (پوشیدہ) ہیں جنہیں میرے
سوا کوئی اور نہیں پہچانتا۔

۱۔ اقطاب : ان اولیاء اللہ کی یہ ایک پہلی اور بڑی نوع ہوتی ہے۔ ہر زمانے میں تمام دنیا میں سب سے بڑا قطب ہوتا ہے جس کو قطب عالم، قطب ارشاد، قطب مدار، قطب الاقطاب قطب جہاں اور جہانگیر عالم کہتے ہیں۔ عالم علوی اور سفلی پورا اس کے تصرف میں ہوتا ہے۔ سارا عالم اس کے فیض و برکت سے قائم رہتا ہے۔ اس کی نظر مشیت ایزدی پر ہوتی ہے۔ یہ مشیت کے ہر اشارے کو خوب سمجھتا ہے اور اسی کے مطابق عالم میں تصرف کرتا ہے۔ اس کے ماتحت اقطاب ہوتے ہیں، جو شہروں اور آبادیوں پر مامور ہوتے ہیں۔ اس کی آنکھیں کھلی ہوں یا بند، اس کا دل ہر وقت بیدار رہتا ہے اور یہ نور مصطفویٰ سے دیکھتا ہے جو اس کے قلب میں ہر وقت چمکتا رہتا ہے۔ ماتحت اقطاب اور اولیاء کے تقرر، ترقی اور منزل کا مجاز ہوتا ہے۔ مقام قطبیت کے لیے سولہ (۱۶) عالم ہیں، جن میں سے ایک عالم دنیا و آخرت ہے۔ قطب جب فر دین جاتا ہے تو تصرف سے دستبردار ہو جاتا ہے۔

۲۔ غوث — بعض بزرگوں نے قطب اور غوث کو ایک ہی نوع کا ولی قرار دیا ہے لیکن حضرت محی الدین ابن عربیؒ نے دونوں میں فرق کیا ہے۔ غوثیت کے اعلان کی اجازت سوائے حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کے اور کسی کو نہیں ملی۔ دستگیری اور فریادرسی غوث کی خصوصیت ہوتی ہے۔ جامع اصول اولیاء میں لکھا ہے کہ قطب ہی کو مصیبت زدگان کی فریادرسی کی وجہ سے غوث کہتے ہیں۔

۳۔ امائن — یہ قطب الاقطاب کے گویا دو وزیر ہوتے ہیں جو اس کے دائیں بائیں رہتے ہیں اور بالترتیب عالم علوی اور عالم سفلی میں تصرف کرتے ہیں۔ قطب الاقطاب جب اس دنیا سے رخصت ہوتا ہے تو اس کی جگہ بائیں ہاتھ والے امام کو ملتی ہے کیونکہ وہ عالم کون و فساد میں زیادہ تجربہ کار ہوتا ہے۔

۴۔ اقتاد — یہ چار ہوتے ہیں، جو چاروں سمتوں میں متعین ہوتے ہیں۔ عالم کون و فساد کے باطنی انخراط و انصرام میں اللہ تعالیٰ نے ان کو زمین کے چاروں کھونٹ پہاڑوں کی طرح جمادیا ہے۔ — اپنے اس ارشاد کے مصداق

اَللّٰهُ يَجْعَلُ الْاَرْضَ رُحْدًا وَالْجِبَالَ اَوْتَادًا

کیا ہم نے زمین کو فرسش اور پہاڑوں کو میخیں نہیں بنادیا ہے

(النباء ۷۸ : ۷۶)

۵۔ ابدال — انھیں ”بدلاء“ بھی کہتے ہیں اور یہ سات ہوتے ہیں اور سات اقالیم پر متعین ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کو ”قطب اقلیم“ بھی کہتے ہیں۔

اولیاء کی ان اقسام و انواع کو سمجھنے کے بعد ”قائم الولايت“ کو سمجھنا زیادہ آسان ہے۔ ”قائم الولايت“ سے مراد وہ انسان کامل بالعرض ہوتا ہے جو قطب الاقطاب ہوتا ہے۔ انسان کامل ہی کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ عالم اور خلق کی حفاظت کرتا ہے۔ جس طرح شاہی مہر سے خزانہ شاہی کی حفاظت کی جاتی ہے اور کسی کو یہ جرأت نہیں ہو سکتی کہ شاہی اذن و اجازت کے بغیر اسے کھول سکے۔ اسی طرح انسان کامل بھی حق تعالیٰ کی مہر ہوتا ہے۔ جب خزانے کی مہر ٹوٹ جاتی ہے تو خزانے میں جو کچھ ہوتا ہے، نکل جاتا ہے اور منتقل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ”قائم الولايت“ بھی اس عالم کے لیے بمنزلہ مہر حق تعالیٰ ہے۔ جب یہ مہر ٹوٹ جائے گی یعنی قائم الولايت فوت ہو جائے گا اور اس کی جگہ کوئی دوسرا نہ آئے گا تو جو تجلیات اس عالم میں ہو رہی ہیں وہ سب کی سب آخرت میں منتقل ہو جائیں گی۔ اس دنیا کی بساط لپیٹ دی جائے گی اور قیامت قائم ہو جائے گی۔

بِعَوْنِ اللّٰهِ وَبِعِزَّتِهِ وَجَلَالَتِهِ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ

وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ

رَبِّ الْعَالَمِيْنَ



قال الرومی

بشنواز نے چوں حکایت می کند
وز جدائیہا شکایت می کند
کز نیستان تا بمرابریدہ اند
از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

فسر الجامی

جبذا روزے کہ پیش از روز و شب
فارغ از اندوہ و آزاد از طلب
متحد بودیم با شاہ وجود
حکم غیسریت بکلی محو بود

✽ ”نئے“۔ بانسری حضرت صوفیہ کی اصطلاح میں درویش صاحب حال اور واصل حق کو بھی، جو فانی فی اللہ اور باقی باللہ ہوتا ہے، آئے کہتے ہیں، کیونکہ جس طرح نئے کی آواز، نئے کی نہیں بلکہ نئے فوانہ کی ہوتی ہے، اسی طرح واصل حق کی آواز بھی، واصل کی نہیں، حق کی ہوتی ہے۔

◉ مولانا عبد الرحمن جامی کا یہ ”نئے نامہ“ جہاں مولانا روم کے مذکورہ دو شعروں کی تشریح و تفسیر ہے وہیں ہماری اس کتاب کی گویا تلخیص بھی ہے اور اسی مناسبت سے اس کو ہم یہاں پیش کر رہے ہیں۔ (مرتب)

رومیؒ نے کہا

بانسری کی سنو! وہ کیا حکایت بیان کر رہی ہے ؟
 فرقتوں کی شکایت کر رہی ہے ۔
 کہ مجھ کو نیستیاں سے کاٹ کر جدا کر دیا (اس لیے میں رو رہی ہوں اور)
 میرے رونے سے مرد و زن بھی نالہ و فغاں کر رہے ہیں ۔

جامیؒ نے تشریح کی

کتنا اچھا تھا وہ دن کہ روز و شب سے پہلے، وجود
 رنج و غم سے فارغ تھا اور آرزو و طلب سے مُدّر ۔
 ہم شاہ وجود کے ساتھ تھے
 غیریت کا نام و نشان تک نہ تھا ۔

بود اعیانِ جہاں بے چند و چوں
 ز امتیازِ علمی و عینی مصنوں
 نے بلوچِ علم شانِ نقشِ ثبوت
 نے ز فیضِ خوانِ ہستی خوردہ قوت
 نے ز حق ممتاز دے انیک دگر
 غرقِ دریائے وحدتِ سوسر
 ناگہاں در جنبشِ آمدِ بحرِ جود
 جملہ را در خود ز خود با خود نمود
 امتیازِ علمی آمد در میاں
 بے نشانے را نشانہا شد عیاں
 واجب و ممکن ز ہم ممتاز شد
 رسم و آئینِ دوئی آغاز شد
 بعد ازاں یک موج دیگر ز محیط
 سوئے ساحلِ آمدِ ارواحِ بسیط
 موجِ دیگر ز پدید آمدِ ازاں
 بر زرخِ جامعِ میانِ جسم و جاں
 پیش آں کز زمرہ اہل حق است
 نام آں بر زرخِ مشالِ مطلق است
 موجِ دیگر بار در کارِ آمدہ
 جسم و جانہا ز پدیدار آمدہ
 جسم ہم گشت است طوراً بعد طور
 تا بنوعِ آخرش افتادہ دور

امعیان جہاں علمی اور عینی امتیاز سے محفوظ
بے چند و چوں تھے ۔

لوح علم پر ان کا نقش ثبوت نہ تھا
نہ وہ خوان ہستی سے فیض یاب ہوئے تھے ۔
حق میں اور ان میں کوئی امتیاز نہ تھا، نہ ان میں آپس میں کوئی امتیاز تھا ۔
سب کے سب دریائے وحدت میں ڈوبے ہوئے تھے ۔

یکایک ۔ بھر کرم حرکت میں آیا
اس نے سب کو اپنی ذات میں، اپنی ذات سے اور اپنے ساتھ دیکھا ۔
امتیاز علمی درمیان میں آگیا ۔

ایک بے نشان کے نہاروں نشان پیدا ہو گئے ۔
واجب و ممکن ایک دوسرے سے ممتاز ہو گئے ۔
رسم و آئین دوتی کا آغاز ہو گیا ۔
اس کے بعد (اس بھر کرم میں) ایک اور موج اٹھی (اور)
ارواح بسیطہ حاصل پر آگئیں ۔
پھر ایک اور موج اٹھی، جس سے جسم و جاں کے درمیان
برزخ جامع ابھر آیا ۔

ان لوگوں کے نزدیک جو اہل حق کے زمرے میں ہیں،
اس برزخ کا نام مثال مطلق ہے ۔

پھر ایک موج پیدا ہوئی
جس سے جسم و جاں ظہور میں آئے ۔
پھر جسم نے بھی یکے بعد دیگرے بہت سے مراحل طے کیے
تب کہیں نوع آخر ظہور میں آئی ۔

نوع آخر آدم است و آدمی
 گشته محروم از مقام مخرمی
 بر مراتب سر بسر کرده عبور
 پایہ پایہ از اصل خود افتاده دور
 گر نگردد باز مسکن زمین سفر
 نیست از دے، هیچکس هجرت
 نے کہ آغاز حکایت می کند
 زین جدایہا شکایت می کند
 کز نیتانے کہ در دے ہر عدم
 رنگ وحدت داشت دریائے قدم
 تا بہ تیغ فسر قتم بریدہ اند
 از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
 کیست مرد؟ اسمائے خلّاق درود
 کال بود فاعل در اطوار و جود
 چیست زن؟ اعیان جملہ ممکنات
 منفعّل گشتہ از اسماء و صفات
 چوں ہمہ اسماء و اعیان بے تصور
 دارد اندر رتبہ النساء ظہور
 جملہ را در ضمن النساء نالہ ہاست
 کہ چرا ہر یک از اصل خود جداست
 شد گریہاں گیر شان حب الوطن
 این بود ستر نفیر مرد و زن

یہ نوعِ آخر — آدم ہے
 اور آدمی، مقامِ محرمی سے محروم ہو گیا۔
 پھر آدمی تمام مراتب کو طے کرتا ہوا
 تدریجاً اپنی اصل سے دور ہوتا چلا گیا۔
 اب اگر یہ غریب اس سفر سے اپنے مقام پر نہ لوٹے
 تو اس سے زیادہ کوئی بھی — ہجور نہیں۔
 بالسرّی جس حکایت کا آغاز کر رہی ہے
 وہ ان جدائیوں کی شکایت ہی تو ہے
 کہ اس نیتال سے، جس کا ہر عدم
 دیا ئے قدم کا رنگ وحدت رکھتا تھا،
 پھر تیغِ فرقت سے مجھے کاٹ دیا
 اب میرے رونے سے مرد و زن بھی نالہ زن ہیں۔
 مرد کون؟ اسمائے خلاق وجود!
 جو اطوارِ وجود میں فاعل ہیں۔
 زن کون؟ جملہ اعیان ممکنات!
 جو اسماء و صفات سے منفعل ہیں۔
 چونکہ تمام اسماء و جملہ اعیان،
 مرتبہٴ انسان میں ظاہر ہوئے ہیں،
 اس لئے سب کے سب انسان میں نالہ زن ہیں
 کہ ہائے کیوں ہر ایک اپنی اصل سے جدا ہو گیا۔
 وطن کی محبت دامن گیر ہے
 اور یہی مرد و زن کی آہ و بکا کا راز ہے۔

کتابیات

آداب المریدین

اقبال اور تصوف

امواج غیبی

انسان کامل

انفاس العارفين

تزکیہ و احسان

تصوف اسلام

تفسیر ماجدی

تفہیم القرآن

التکشف

حجتہ اللہ البالغہ

حکمت اسلامیہ

رسالہ تفسیریہ

سر دلبران

ضیاء القرآن

عز و سرِ عرفان

حوارف المعارف

غنیۃ الطالبین

الفتح الربانی

حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی ترجمہ محمد عبد الباسط

پروفیسر سید محمد عبد الرشید فاضل

حضرت قسب محمد حشتی ترجمہ سید معز الدین قادری الملتانی

حضرت شیخ عبد الکریم حبلی ترجمہ مولوی فضل میراں

حضرت شاہ ولی اللہ ترجمہ سید محمد فاروق قادری

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

مولانا عبد الماجد دریا بادی

”

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

حضرت مولانا اصف علی تھانوی

حضرت شاہ ولی اللہ

حضرت مولانا عبد القدیر صدیقی

حضرت عبد الکریم قشیری ترجمہ ڈاکٹر پیر محمد حسن

حضرت شاہ سید محمد ذوقی

حضرت پیر محمد کرم شاہ الازہری

حضرت محمود سحری ترجمہ سید معز الدین قادری الملتانی

حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی

حضرت شیخ عبد القادر جیلانی

”

فتوحات مکیہ	حضرت شیخ محمد الدین ابن عربی
فتوح القیوب	حضرت شیخ عبد القادر جیلانی
فصوص الحکم	حضرت محمد الدین ابن عربی ترجمہ حضرت عبدالقدیر صدیقی
نوائد الفوائد	حضرت میر حسن غلام سنجری
الفیوضات الربانیہ	حضرت شیخ عبد القادر جیلانی
فیوض الحرمین	حضرت شاہ ولی اللہ
فیوض القرآن	ڈاکٹر سید حامد حسن بلگرامی
قرآن اور تصوف	ڈاکٹر میر ولی الدین
القول الجمیل	حضرت شاہ ولی اللہ
کشف المحجوب	حضرت سید علی ہجویری
مشنوی مولانا روم	حضرت مولانا جمال الدین رومی

(وغیرہا)



معراجِ وحدت

سلسلہ قادریہ ملتانیہ کے تین بزرگوں

۱) حضرت نکتہ نما شاہ قادری الملتانی محترم قدس سرہ

۲) حضرت شاہ سید پیر حسینی قادری الملتانی (اول) محقق قدس سرہ

۳) حضرت شاہ سید عبد الرحیم حسینی قادری الملتانی (اول) خادم قدس سرہ

کا

فارسی اور اردو عارفانہ کلام

مع ترجمہ و تشریح

مرتبہ

پروفیسر مولانا سید عطار اللہ حسینی

(ذریعہ طبع)

گردیزی پبلشرز (کراچی)

اسلامی نظام

تالیف

پروفیسر مولانا سید عطاء اللہ حسینی

- ★ نظام شریعت کو سمجھنے کے لیے ایک بہترین کتاب
- ★ دین کامل کی سیر حاصل قسرتیح
- ★ اختلاف مسالک سے بالاتر ہو کر اسلام کی حقیقی اسپرٹ کا مکمل تعارف
- ★ قرآن حکیم اور احادیث شریفہ کے حوالوں سے معمور
- ★ توضیحات کے لیے جدول، نقشے اور خاکے
- ★ اسلام اور نظریہ پاکستان کے باہمی تعلق پر مفصل روشنی
- ★ قیام پاکستان کے مقاصد و محرکات پر مدلل بحث
- ★ اسلامی نظریہ حیات کے طلبہ و طالبات کے لیے ایک مفید ترین کتاب
- ★ عمدہ کتابت اور نفیس طباعت

قیمت — اعلیٰ اشاعت : ۱۷ روپے

ارزاں اشاعت : ۱۲ روپے

Available from all leading book stalls

Gardezi Publishers (Karachi)

326/1. Islam Gunj, Laseela House.

Nishtar Road, Karachi - 5.

فُتُوحُ الْغُیْبِ

❖ اسرار حق اور رموز باطنی کا گنج گرانمایہ

❖ علم لدنی کا انمول خزانہ

❖ سلوک و طریقت کا الہامی دستور العمل

❖ احوال و مقامات کا امیر جنود

❖ بارگاہ غوثیت کا سرچشمہ فیضان

تصنیف : غوث الاعظم حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ

ترجمہ و تشریح : پروفیسر مولانا سید عطاء اللہ حسینی

(زیر طبع)

گر دیزی پبلشرز (کراچی)



Maktabah Mujaddidiyah

www.maktabah.org

This book has been digitized by
Maktabah Mujaddidiyah (www.maktabah.org).

Maktabah Mujaddidiyah does not hold the copyrights of this book. All the copyrights are held by the copyright holders, as mentioned in the book.

Digitized by Maktabah Mujaddidiyah, 2013

Files hosted at Internet Archive [www.archive.org]

We accept donations solely for the purpose of digitizing valuable and rare Islamic books and making them easily accessible through the Internet. If you like this cause and can afford to donate a little money, you can do so through Paypal. Send the money to ghaffari@maktabah.org, or go to the website and click the Donate link at the top.